MÊME COLLECTION

I. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle.
Première série. Un vol. gr. in-8, 200 pages, 4 hors-texte. 25 fr.

M.-D. Chenu. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers 1240. Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.*
Th. Charland. *Les auteurs d' « Artes praedicandi » au XIII[e] siècle d'après les manuscrits.*
L. Lachance. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.*
G.-Ed. Demers. *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne (1275).*
J.-M. Parent. *La notion de dogme au XIII[e] siècle.*
G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette. *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.*
G. et J. de Jocas. *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII[e] siècle.
Deuxième série. Un vol. gr. in-8, 200 pages. . . . . 25 fr.

E. Longpré. *Gauthier de Bruges.*
R.-M. Martineau. *La Summa de divinis officiis de Guillaume d'Auxerre.*
J. Péghaire. *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.*
F. Drouin. *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon S. Albert le Grand.*
M. Bergeron. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boèce.*
M.-D. Chenu. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII[e] siècle.*
L. Taché. *Chorévêques et Abbés.*

III. La Renaissance du XII[e] siècle. Les écoles et l'enseignement.
Par G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay.
Un vol. gr. in-8°, 324 pp. . . . . 32 fr.

SOUS PRESSE :

L'Opinion selon Aristote. Par L.-M. Régis.

EN PRÉPARATION :

La technique du sermon médiéval. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge.

La « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre.

Les traités contemporains « De principiis naturae » de S. Thomas et de Jean de Sècheville, recteur de l'Université de Paris (1256).

Collection publiée
avec le concours de l'Institut Scientifique Franco-Canadien.

PUBLICATIONS
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA

IV

S. ALBERT LE GRAND

DOCTEUR

DE LA MÉDIATION MARIALE

PAR

M.-M. DESMARAIS, O. P.

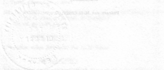
PRÉFACE PAR M.-D. CHENU, O. P.

PARIS
LIBR. PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE

OTTAWA
INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
95, AVENUE EMPRESS

1935

BX
4700
A375D4



03681

A SON ÉMINENCE

LE CARDINAL VILLENEUVE

ARCHEVÊQUE DE QUÉBEC

PRÉFACE

SENTIMENT RELIGIEUX ET THÉOLOGIE

L'une des convictions premières qui, à l'*Institut d'Études médiévales* d'Ottawa, inspirent le travail historique et en commandent attentivement l'exécution, là même où l'érudition doit se faire la plus minutieuse, c'est le sentiment de la cohérence profonde, humaine, des phénomènes de culture. Autant l'on est soucieux de conserver aux faits et aux idées leur caractère spécifique, et aux régimes de travail leur méthode propre, autant l'on se complaît à percevoir l'apparentement des objets et l'affinité des esprits dans l'unique « climat » d'une civilisation donnée. On pense ainsi rendre à chacune des disciplines engagées l'ampleur psychologique et la portée spirituelle qui leur procurent vraiment une valeur de civilisation, au delà du cadre logique, abstrait et scolaire, où parfois on les laisse s'étioler.

De cette cohérence spirituelle, la pensée et la vie religieuse nous fournissent, au moyen âge, un cas précis et suggestif entre tous, celui des relations entre le sentiment religieux et la spéculation théologique, spécialement en terre chrétienne. Cas décisif, car ces relations que va constater l'historien perspicace, sont non seulement exercées en fait, mais requises en droit, de par la structure même de la science théologique, de par l'unité radicale de la *doctrina sacra*.

L'ouvrage du P. Desmarais nous donne en saint Albert le Grand, et sur un point particulièrement délicat de sa théologie, un exemple typique de cette cohérence, qui, au moyen

âge, se manifeste avec une étendue et une vitalité exceptionnelles. La théologie moderne, par un faux intellectualisme qui explique certains graves malentendus de la crise moderniste, est portée à se défier du sentiment religieux, de la dévotion, de la ferveur, et à construire ses thèses et ses arguments en marge de la « piété », voire en marge de la lumière de la foi; on considérait au contraire, au XIIIe siècle, qu'une spéculation théologique trouve son atmosphère native et normale dans l'expérience de la foi. Avant même que soit explicité et établi ce principe d'une telle connexion requise en rigueur de méthode, un Albert le Grand la mettait en pratique spontanément, candidement; et le spectacle de cette cohérence à un tel degré éprouvée est une haute leçon de vraie culture humaine en même temps que de théologie.

Il faut insister. Car on est habitué en certains milieux — y compris des milieux catholiques — à considérer la théologie comme une discipline ésotérique, produit quelque peu artificiel de spécialistes en chambre, qui dialectiquent à propos et autour de la connaissance religieuse comme ils le feraient à propos de toute autre connaissance. Et vice versa, le sentiment religieux, a fortiori la ferveur spirituelle et ses procédés de perception, n'ont pas grand-chose à voir, ni dans un individu, ni dans une société, avec les systèmes de théologie. Ce sont choses disparates, auxquelles un lien ténu ne donne qu'une parenté d'objet matériel sous des esprits tout différents. Ainsi en vient-on à constituer tout à fait à part, dans des cases séparées, l'histoire des dogmes ou de la théologie, et l'histoire du sentiment religieux, des dévotions : celle-ci analyse les âmes, celle-là visite les écoles. A quelques exceptions près, toutes les histoires des doctrines chrétiennes cèdent à ce partage. Il suffit aussi, d'ailleurs, d'ouvrir un manuel de théologie pour constater que pareille scission est gravement et naïvement acceptée dans la division qu'on nous propose de la théologie en théologie spéculative et en théologie ascétique et mystique; et il est entendu qu'ascètes et mystiques ne paraîtront pas dans la théologie spéculative.

Contre cette rupture, fausse et néfaste, néfaste théologiquement et fausse déjà psychologiquement de par l'homogénéité de la vie de l'esprit, l'étude de la doctrine mario-

logique d'Albert le Grand nous fournit une protestation historique, — et, en « lieu théologique », histoire vaut droit.

Certes le discernement des objets et des méthodes est le trait décisif du progrès, en analyse et en synthèse, dans l'organisation du savoir théologique, qui, entre tous les savoirs, présente une structure particulièrement complexe sous le titre commun de *doctrina sacra* : donné positif (qui est régulateur) et construction spéculative, analyse textuelle et argumentation déductive, expérience mystique et adhésion dogmatique, psychologie religieuse et observation juridique, imagerie affective et technique conceptuelle. Mais ce n'est point résoudre le problème que de laisser épars et livrés à leur poids ces éléments disparates, qui peuvent et doivent trouver leur lieu d'unité, spirituelle et scientifique, dans la foi, dans la lumière de foi en œuvre d'intelligence théologale.

En tout cas, et quoi qu'on en pense, c'est ainsi qu'on concevait la théologie au temps d'Albert le Grand, et c'est selon toutes ces ressources qu'elle se construisait — et donc qu'il la faut étudier — en principe et en fait. Les maladresses de la réalisation, ou les manques de discernement critique, ne compromettent point le principe, ni cette belle candeur religieuse avec laquelle on installait sa raison en pleine atmosphère de croyance mystique, ou vice versa, on appuyait un syllogisme sur une pieuse métaphore.

On conçoit que, requis en tout domaine, le sentiment religieux ait une plus efficace intervention dans une élaboration théologique portant sur le rôle de la Vierge Marie dans l'économie du salut. Non pas parce que la sensibilité aurait comme telle titre à paraître; mais parce que cette économie joue ici — et se révèle au cours du développement dogmatique — selon des initiatives plus imprévues, si l'on peut dire, où la raison cède aux impromptus de l'amour. Il ne s'agit plus en effet d'implications métaphysiques où l'action de Dieu suit l'ordre des natures qu'il a lui-même créées, et où l'*intellectus fidei* peut engager à son service la plus logique spéculation. Tel est, par exemple, dans l'incarnation du Verbe, le cas de la nature humaine. Ici les « convenances » (comme disent les théologiens), des convenances affectueuses jouent avec tout le relativisme qu'elles intro-

duisent au départ même du raisonnement. La ferveur va s'y loger facilement, et le fidèle transposera dans le cœur de son Dieu le beau plan que son esprit, que son imagination peut-être, auront construit à sa mesure. Le Verbe, pour se faire chair, a voulu naître d'une femme : quel beau thème à contempler, à construire, que l'âme de cette femme « pleine de grâce », et son rôle dans le tissu même de l'Incarnation, et puis alors les « privilèges » de sa divine prédilection : conception immaculée, assomption, etc. Thomas d'Aquin restera très sobre, et les mots qu'il prononcera, lourds de sens, demeureront discrets et placides. Albert, le savant, le naturaliste, l'alchimiste, montre, lui — comme il arrive souvent aux savants —, une âme sensible; et sa dévotion s'enchante, après que sa raison croyante en a fixé les cadres, à orner son analyse de métaphores et de symboles. Curieux alliage d'abstraction et d'expérience religieuse. Ou mieux, unique théologie où la technique rationnelle est sous-tendue, animée, légitimée, par une perception affective de la foi; où l'élévation mystique vivifie le moyen terme d'une argumentation qui, sans elle, serait inanimée.

Si donc nous considérons le témoignage que saint Albert le Grand, docteur de l'Église, vient ici déposer en faveur de la doctrine de la médiation de la Vierge Marie dans la distribution de la grâce divine, si nous en précisons les titres et les qualités propres, nous trouvons la double valeur du sentiment religieux et de la science théologique, — ou mieux l'unique témoignage d'un théologien qui a nourri sa doctrine d'une dévote contemplation de son objet de foi, qui pousse ses analyses et propose ses conclusions dans une lumière tout animée de ferveur et d'émotion. C'est la position normale du théologien (1).

Mais, à lire maintenant dans son détail un tel témoignage, une seconde observation s'impose, où l'histoire va soutenir la critique théologique. Au service de pareille élaboration religieuse, se développe en effet chez Albert, sur le modèle même des procédés du temps, reçus en littérature comme en théologie, pour commenter l'Énéide comme pour gloser

(1) Cf. *Position de la théologie*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, XXIV (1935), fasc. 2.

la Bible, tout un appareil d'affabulation qui nous surprend aujourd'hui, quand nous avons la patience de le suivre : exploitation symbolique des propriétés de la nature, exégèse morale des récits de l'Écriture, multiplication du sens des mots, métaphores en séries, rythmes verbaux exprimant des parallélismes spirituels, etc. On cueille par exemple un texte biblique, et le traitant par l'allégorie, on en applique chacun des éléments à la Vierge, organisant peu à peu leur réseau disparate en un système de représentations abstraites : la Vierge est « pulchra ut luna, electa ut sol », elle a donc les propriétés de l'astre du soir et les qualités de la lumière solaire. Elle est reine et elle est épouse; elle est l'étoile de la mer et la porte du ciel. Le thème de la « nouvelle Ève » alimente une comparaison d'une fécondité étonnante, même conceptuellement. Ajoutez-y (car ces thèmes chevauchent les uns sur les autres) la source d'eau vive, et voici que se construit la notion de « maternité de grâce ». Le concept de « médiation », qu'on amenuise pour respecter l'unique médiation du Christ, conservera son attrait humain dans l'imagerie qui l'enveloppe comme la pulpe enveloppe le noyau.

Logiquement parlant, tout cela reste bien faible; et théologiquement, le procédé ne va pas sans danger. De n'importe quel texte scripturaire on peut tirer n'importe quoi. Saint Thomas, qui pourtant cédera parfois à ce goût, rejettera à juste titre hors de la *science* théologique tout ce régime de métaphores; Albert y reste plus attaché et distingue moins les « genres littéraires ». Mais ni l'un ni l'autre n'en contestent la valeur descriptive; et s'il importe de ne pas traiter un thème figuré par les procédés du raisonnement, mais d'en conserver toujours en quelque sorte le fil, encore est-il que déductions et constructions tiennent leur vigueur d'une perception, d'un *donné*, où images et métaphores assurent à la connaissance son réalisme psychologique et sa fécondité.

Il reste cependant à décanter, pour ainsi dire, à l'usage de la science théologique, ces thèmes dont l'expression relève de genres littéraires déterminés, dans un milieu et un temps donnés. C'est alors, dans un travail positif d'inventaire et de critique, que l'historien apporte ses lumières, informé qu'il est sur l'origine, l'évolution, la portée de ces

formes littéraires; il dénonce par leur genèse leur relativisme; il discerne sous la métaphore bizarre la fraîcheur primitive; il reconstitue les procédés d'exégèse auxquels dans les écoles ou les sermons on soumettait les textes bibliques; il reconnaît dans l'allégorie, un jeu communément adopté par la mentalité d'un siècle où le symbole de la rose illustre à la fois le fameux roman et la dévotion des 150 *Ave*. Ainsi prévenu, et grâce à ce relativisme discret, le théologien discernera sous l'image l'idée, et sous l'affabulation périmée l'authentique valeur religieuse, sans céder à la tentation de mépriser avec l'affabulation son contenu spirituel.

En ces conditions, la mariologie de saint Albert le Grand fournit une riche matière à l'historien comme au théologien, car son imagination s'y est satisfaite à la mesure de sa dévotion. Le P. Desmarais s'est complu dans ces descriptions imagées et dévotes (et peut-être même, à sa place, serais-je parti d'elles immédiatement, non du concept de «médiation»), prenant à son compte le témoignage que Maître Albert rendait jadis à cette doctrine de la médiation de la Vierge Marie dans l'économie du salut. La théologie du XXe siècle ratifie le sentiment religieux et l'expérience spirituelle du XIIIe siècle.

Le Saulchoir. M.-D. CHENU, O. P.

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION ALBERTINIENNE DE MÉDIATION

La maternité divine de la Vierge Marie, source de tous ses privilèges et de toutes ses grandeurs, fut proclamée et définie dogmatiquement à Éphèse en 431. Les Pères du Concile formulaient ainsi explicitement la croyance commune des fidèles, que la prédication de Nestorius, le patriarche de Constantinople, avait scandalisés.

La promulgation du dogme fondamental relatif à la personne de la mère du Christ ouvrait un champ immense à l'investigation théologique. L'Église, absorbée jusque-là par les controverses trinitaires et christologiques, pénétra peu à peu, dans une possession pacifique, le contenu de la formule d'Éphèse, reprise aux conciles œcuméniques de Chalcédoine (451) et de Constantinople (680). Une élaboration théologique s'amorça, qui exprima en vocabulaire technique ce que la piété des fidèles avait reconnu, et organisa scientifiquement en un corps de doctrine le contenu de la foi.

Parmi les résultats de ce travail de la pensée chrétienne, les plus perceptibles furent la définition précise de l'éminente dignité de Marie, l'affirmation de sa plénitude de grâce, de sa maternité spirituelle. Mais bientôt aussi, et en liaison avec ces thèses centrales de la théologie mariale, s'explicitait la doctrine de la médiation. La dévotion des fidèles, ratifiée par la pratique officielle de l'Église, devança sur ce point les recherches des docteurs, et c'est sous la pression de cette ferveur universelle qu'ils énoncèrent eux-mêmes, puis expliquèrent la doctrine ainsi impliquée dans la commune croyance.

De nos jours, le sentiment chrétien incite les théologiens à poursuivre, à achever si possible, le travail de leurs prédécesseurs, à fixer exactement le rôle de médiatrice attribué à la Vierge Marie, à en déceler si bien les connexions essentielles avec ses autres privilèges et avec l'économie du salut,

qu'il apparaisse enfin comme inclus dans les données de la révélation, et puisse être reconnu comme faisant partie du dépôt de la foi.

Dans cette courbe immense, qui part de l'Évangile et de la formule d'Éphèse, et dont le terme sera vraisemblablement un énoncé dogmatique, le témoignage d'Albert le Grand se situe à un moment de capitale importance, passé l'âge patristique, en plein cœur de la période de construction de la théologie catholique à partir des données dogmatiques désormais acquises. Témoin des énoncés traditionnels qu'il enregistre, il en garde encore la fraîcheur expérimentale et le vocabulaire imagé; il entame cependant cet examen critique qu'implique toujours la réflexion théologique avec sa technique conceptuelle.

De la théologie mariale en général, et particulièrement de la doctrine de la médiation, il est de fait un témoin aussi abondant que qualifié. Sur beaucoup de points, et en général dans l'organisation du savoir théologique, saint Thomas a dépassé son maître; ici saint Albert l'emporte et en énoncés de fait et en élaboration réfléchie. Alors que le docteur angélique ne donne que les principes éloignés d'une doctrine de la médiation, il l'expose, lui, en long et en large, avec complaisance, dans ses divers ouvrages (1).

Nous voudrions dans ce travail (2) rassembler les éléments essentiels de l'enseignement de saint Albert, en fixer le sens et la portée, en dégager les conclusions. Non point gloser ses textes pour construire à notre gré une théorie « *ad mentem* sancti Alberti », mais serrer de près son témoignage sur cette doctrine de la médiation de la Vierge Marie. Nous nous astreindrons donc à une lecture immédiate et toute objective des textes, nous efforçant de saisir et leur lettre et leur esprit, leur animation intérieure. Nous ne chercherons

(1) On trouvera en appendice un état de ces œuvres, où saint Albert traite de la Vierge : authenticité, caractère, contenu, manuscrits, éditions, etc., ainsi qu'une bibliographie.

(2) Il a été présenté comme thèse de doctorat en théologie à l'Angelico (Rome). Ce nous est un devoir de remercier nos maîtres, en particulier les PP. Merkelbach, Friethoff et Simonin, ainsi que les PP. Meersseman et Genevois qui nous ont fourni un précieux matériel de textes inédits.

pas la vérification des systématisations plus récentes, ni la solution explicite de problèmes auxquels le docteur médiéval ne songea pas, nous contentant, en fin de travail, d'une sommaire confrontation, mais veillant, en cours de route, à ne pas charger indûment ses mots eux-mêmes, « grâce », « mérite », « satisfaction », etc. d'une signification qu'ils n'acquerront que dans la théologie moderne.

Pour rendre avec une rigoureuse exactitude sa pensée il nous faut pour ainsi dire entrer à l'intérieur de cette pensée même et chercher à y voir l'interdépendance des concepts, leur hiérarchie, leur virtualité. Il faut pour quelque temps voir les questions comme saint Albert les a vues et les a traitées, dans le cas présent, faire nôtres ses convictions théologiques sur Marie médiatrice. Recul momentané vers des spéculations qui sont aujourd'hui dépassées, mais recul qui permet un nouveau bond en avant en faisant voir comment, déjà au moyen âge, était élaborée une théologie de la médiation mariale très ferme et relativement précise. Mieux encore : c'est restituer en sa fraîcheur native, et toujours féconde puisqu'elle traduit une expérience de foi, la perception vive qu'eut saint Albert. C'est là un *donné*, procuré par un témoin qualifié, et qui commande, au delà des quelques élaborations imaginatives ou spéculatives suscitées en l'esprit même de ce témoin, toutes les constructions ultérieures d'une théologie plus raffinée.

L'objet des premières recherches à faire en vue de l'obtention de cette fin s'impose de lui-même. Que pensait saint Albert de la médiation considérée en soi ? Que pensait-il de la médiation du Christ ? Que pensait-il d'une façon générale de la médiation de Marie ?

Une lecture prolongée des textes albertiniens révèle que nulle part ne s'y trouve traitée pour elle-même la médiation en général. La médiation mariale non plus n'est pas étudiée à part; elle n'est l'objet d'aucune étude organique, homogène; les divers éléments qui l'intègrent se retrouvent dans des pages toujours intéressantes, souvent magistrales, mais qui ne sont reliées entre elles par aucun lien explicite. Comment faire entrer dans un tout organique ces éléments épars ? Selon quel ordre les classer ? Quelle valeur attribuer à chacun ? Si l'on trouvait dans les œuvres de saint Albert

les principes de pareille ordonnance ne faudrait-il pas les adopter de préférence à tout autre ?

Or en fait ces cadres proprement albertiniens existent. Ils sont énoncés dans un article des *Scripta super Sententias* où Albert traite ex professo — c'est la seule fois — le problème du Christ Médiateur. Si l'on connaît bien la conception que le Docteur Universel se fait de la médiation du Christ, il sera facile de pressentir dans quel sens seront orientées ses déductions sur la médiation de Marie. Cette dernière médiation étant nécessairement secondaire et dans la totale dépendance de la première, on peut présumer que les affirmations de saint Albert sur Marie médiatrice se modèleront sur celles qui concernent le Christ Médiateur. On verra plus tard que cette présomption est confirmée par les textes eux-mêmes.

Quelle est donc la notion albertinienne de la médiation du Christ ? Elle est énoncée au commentaire du passage des Sentences où le Lombard étudie le même problème (1). C'est à l'occasion de ce texte du livre qui était le manuel scolaire de l'époque que saint Albert expose sa théorie à la fois traditionnelle et originale. Avant de présenter cette théorie, il est opportun de faire un résumé schématique de la systématisation du Lombard; connaissant la base qui était offerte à Albert pour y appuyer les constructions de sa pensée personnelle, nous serons plus apte à apprécier son apport.

Dieu aime les hommes, rappelle Pierre Lombard, il les a toujours aimés, il les a même aimés avant la constitution du monde. Comment se fait-il alors qu'un jour Dieu et les hommes soient devenus ennemis ? C'est qu'une rupture s'est effectuée du côté des hommes. Ceux-ci en péchant se sont constitués dans un état d'inimitié à l'égard de Celui qui avait pour eux la plus grande charité. Que fallait-il pour que cette inimitié cessât ? Il suffisait que les péchés des coupables fussent effacés. Ce fut le rôle du Christ de détruire par sa mort ces péchés qui offensaient Dieu. En enlevant du regard divin ce qui le blessait, le Christ a réuni de nouveau dans la charité les hommes à Dieu; il a été le médiateur qui, placé entre ces extrêmes, les a réconciliés : « Christus ergo

(1) *III Sent.*, disp. 19, a. 10; B. 28, pp. 347-349.

dicitur mediator eo quod medius inter Deum et homines ipsos reconciliat Deo » (1).

Pourquoi les trois Personnes divines ne sont-elles pas toutes trois médiatrices puisque toutes trois effacent les péchés qui sont les seuls obstacles à la réconciliation ? Parce qu'il est requis pour être médiateur de se trouver entre des extrêmes, dans le cas présent, entre Dieu et les Hommes. Or le Père et le Saint-Esprit, étant exclusivement Dieu, ne remplissent pas cette condition. De plus les deux personnes, n'ayant pas la nature humaine, n'ont pas pu comme le Christ accomplir les mystères d'abaissement et de douleurs dont la croyance et l'imitation justifient les fidèles.

C'est selon sa nature humaine que le Christ est médiateur. Homme-Dieu, Jésus a des similitudes tant avec Dieu qu'avec les hommes. S'il n'en était pas ainsi, le Christ ne pourrait réunir les extrêmes qui sont désunis ; en tout semblable aux hommes, il serait trop éloigné de Dieu ; en tout semblable à Dieu, il serait trop éloigné des hommes (2). Au contraire, par sa participation à la justice de Dieu et à la mortalité des hommes, il est rapproché à la fois de l'humanité débile et de la divinité rigoureusement juste. Joignant les biens divins aux biens humains grâce à l'union des deux natures divine et humaine dans l'unité de sa personne, il a réconcilié par sa mort tous les fidèles avec Dieu en leur permettant d'être purifiés de leur impiété par la foi, l'amour et l'imitation de son humilité.

Tel est en résumé le texte que saint Albert avait à commenter. Selon son habitude, il se montre assez libre vis-à-vis des développements du Lombard. Il ne les explique pas « ex professo » comme il le ferait dans un commentaire

(1) *III Sent.*, dip. 19, a. 10; B. 28, p. 348. — Le Lombard précise ici une pensée qu'il avait formulée avec moins de vigueur un peu auparavant : « De quo Apostolus, Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, id est, per hominem *quasi in medio* arbiter est ad componendam pacem, id est, ad reconciliandum homines Deo ». L. c., p. 347.

(2) « ... ne per omnia similis hominibus longe esset a Deo; aut per omnia Deo similis, longe esset ab hominibus et *ita mediator non esset* ». *III Sent.*, disp. 19, a. 10; B. 28, p. 349. L'on voit par là quel sens il faut donner au terme « congruebat » dans l'expression « quod mediatori congruebat » qui précède immédiatement la citation qui vient d'être faite. La ressemblance et la dissemblance ne sont pas seulement requises à titre de convenance, elles sont des conditions nécessaires. Si le Christ ne les possédait pas, il ne serait pas médiateur : « mediator non esset ».

proprement dit; ils lui sont plutôt une occasion de présenter des idées personnelles. En fait, bien qu'exprimée différemment et de façon plus complète, la doctrine concorde avec celle de Pierre Lombard. Il prend comme guide saint Augustin. Il le dit explicitement. Après six objections, il commence ainsi sa réponse : « Solutio ad haec omnia fere est per quamdam auctoritatem Augustini in libro IX *de Civitate Dei*, quae quidem longa est sed bona » (1). La citation annoncée, et deux autres intercalées encore dans son texte, constituent presque la moitié du chapitre 15 du livre IX du *De Civitate Dei* où saint Augustin parle du Christ Médiateur (2).

Le Lombard, lui, s'était inspiré assez peu, semble-t-il, de ce passage augustinien sur la médiation du Sauveur. C'était plutôt pour traiter de *l'objet* de la médiation, la réconciliation, que le Sententiaire avait fait appel à l'autorité de l'évêque d'Hippone. Son texte reproduit exactement la doctrine contenue au commentaire d'Augustin sur saint Jean (3) et au livre XIII du *De Trinitate*, chap. 16 (4) : « Ita ergo inimici eramus Deo, sicut justitiae sunt inimica peccata, et ideo dimissis peccatis tales inimicitiae finiuntur, et reconciliamur justo quos ipse justificat » (5).

Saint Albert, à la suite de Pierre Lombard, accepte cette théorie augustinienne de la réconciliation (6) mais sans la mettre en vedette. Il dit seulement : « Ad aliud dicendum quod Angelus bonus non convenit, quia hoc quod est esse creaturam non est convenientia sufficientia. Praeterea mediare inter Deum hominem *reconciliando* non potuit sicut prius habitum est » (7). Il s'applique plutôt à mettre en lumière les textes du « De Civitate Dei ».

Le premier de ces textes donne les conditions requises pour être médiateur et montre que ces conditions ne se vérifient pas dans les anges. Un médiateur entre Dieu et

(1) *In III Sent.*, disp. 19, a. 10; B. 28, p. 350a.
(2) Migne, PL 41, col. 268-269.
(3) Tr. 110, n. 6; Migne, PL 35, col. 1923.
(4) Migne, PL 42, col. 1030.
(5) *III Sent.*, disp. 19; B. 28, p. 348.
(6) Elle concorde d'ailleurs avec un principe que saint Albert se plaît à répéter : cf. v. g. *In I Sent.*, d. 3, a. 15; B. 25, p. 107a; *In Matth.* XI, 25-26; B. 20, p. 496b; *In Joan.*, I, 5; B. 24, p. 37b.
(7) *In III Sent.*, disp. 19, a. 10; B. 28, p. 351b.

nous doit être temporairement mortel et éternellement bienheureux, afin de pouvoir en toute convenance faire sortir les mortels de leur triste état. Les bons anges ne peuvent pas être intermédiaires entre les malheureux mortels et les heureux immortels parce qu'eux-mêmes appartiennent exclusivement à cette dernière catégorie d'êtres. Les mauvais anges peuvent être intermédiaires, étant à la fois immortels et malheureux. Mais ils ne peuvent pas être des médiateurs bons, comme l'est leur ennemi le Christ qui a pu demeurer bienheureux dans l'éternité tout en se faisant mortel dans le temps. Et saint Albert d'ajouter en manière de résumé : Donc ni les bons anges ni les mauvais ne sont médiateurs. L'ange bon ne nous ressemble pas; l'ange mauvais, tout en ayant des points de ressemblance avec nous, ne fait pas acte de médiateur mais de séducteur.

Le deuxième texte de saint Augustin que cite saint Albert explique les offices opposés du Christ et de Satan. Immortel et coupable, Satan s'interpose entre Dieu et les hommes, mais afin d'empêcher les hommes d'arriver à l'immortalité bienheureuse. Au contraire le Christ mortel et bienheureux, par sa victoire sur la mort fait passer les mortels malheureux de leur état misérable à un état où ils sont immortels et bienheureux. Saint Albert déduit de ces affirmations que le vrai médiateur n'est pas celui qui se trouve équidistant entre les extrêmes, mais celui qui réunit ces extrêmes.

Troisième texte, invoqué pour confirmer la solution qu'on vient de donner à la difficulté : « Est-ce selon la nature divine ou selon la nature humaine que le Christ est médiateur ? » Saint Augustin affirme que ce n'est pas selon la nature divine. Le Verbe étant l'immortalité même, est infiniment distant des mortels malheureux; c'est seulement en tant que participant à notre humanité et en nous donnant par elle la béatitude béatifiante, que le Verbe bienheureux et béatificateur est Médiateur.

Dans ces passages, saint Augustin détermine tout ce qui est essentiel à la notion de la médiation du Christ. Dans les développements qui enchâssent en quelque sorte les textes augustiniens, saint Albert pousse ses recherches plus avant : il s'applique à bien déterminer la valeur de chacun des éléments qui intègrent ce concept. Il distingue nettement ce qui est prérequis à la médiation et ce qui la constitue

formellement. Ce qui est prérequis c'est la possession par un être des deux natures divine et humaine. Sans cette union de la nature humaine à la nature divine, le Christ dans son humanité ne pourrait pas être médiateur : « Et ideo Augustinus loquitur contra haereticos dicens quod non esset mediator nisi haberet utramque naturam; non quod gratia utriusque mediator sit, sed quia ut esse possit mediator in altera natura, quae via est in ipsa ad alteram, utraque exigitur » (1).

Quelques lignes plus haut, saint Albert avait précisé davantage. Ce qui est prérequis de façon prochaine à la médiation ce n'est pas la nature humaine unie à la nature divine, mais deux propriétés de cette nature : « Unde non dicitur hoc medium per respectum ad naturam, sed potius ad naturae sic unitae proprietates duas (mortalitatem et gratiae plenitudinem) in quarum altera convenit cum uno extremo et in altera cum reliquo et in utraque est via inferiori extremo in superius extremum » (2).

On aura sans doute remarqué les derniers mots de cette citation. Ils sont caractéristiques et très importants. C'est en effet cette activité par laquelle le Christ est *via inferiori extremo in superius extremum* qui constitue l'élément formel de la médiation. A l' « ad secundum » du présent article, saint Albert donne une réponse qui ne laisse aucun doute sur sa pensée : « Ad aliud dicendum quod est medium per abnegationem et commixtionem, et tale non habet in se extrema, sed illud quod est ita medium quod habeat *actum mediatoris, qui est unire inferius extremum superiori*. Sed Christus est ita medium quod ipse est mediator et *conjungens unum cum altero* et ideo oportet in se habere extrema actu » (3).

Cet office propre au médiateur, cet acte par lequel il réunit les extrêmes est ce qu'il y a de formel. Lorsque cet élément n'existe pas, il n'y a pas, à proprement parler, de médiation. L'être qui aurait seulement ce qui est prérequis ne pourrait être nommé médiateur : « Medium quod est mediator et via (ut ita dicam) non ita dicitur per aeque

(1) *In III Sent.*, disp. 19, a. 10, ad 3; B. 28, p. 351a.
(2) *Ibid.*, ad 1, pp. 350b et 351a.
(3) *Ibid.*, disp. 19, a. 10, ad 2; B. 28, p. 351a.

distantiam » (1). « Ex hoc accipitur quod illud medium est medium quod est via in extremum et medium conjunctionis et non per aequidistantiam ab utroque » (2).

Dans ces deux derniers textes saint Albert insiste tellement sur l'élément formel de la médiation qu'il semble négliger tout à fait l'élément prérequis. Toutefois il ne faudrait pas s'y tromper. La médiation exige aussi bien le fait de se trouver entre les extrêmes que le fait de réunir ces extrêmes. Il suffit pour s'en convaincre de relire les quelques textes cités plus haut où, à la suite de saint Augustin, on montre que le médiateur *doit* participer aux extrêmes qu'il a mission de réconcilier.

Citons un dernier passage où tout est parfaitement équilibré, où chacun des deux éléments du concept de médiation reçoit sa place hiérarchique. En plus de sa valeur en soi, ce texte servira à fixer la terminologie que nous utiliserons dans les chapitres qui vont suivre : « Dicendum ergo ad primum quod Christus in quantum homo convenit cum extremo et ex virtute unionis habet aliquid in quo convenit cum alio scilicet justitiam et gratiae plenitudinem; quia sine illa non esset medium conjungens sed distans et faciens distare sicut angelus malus; convenit autem cum homine per mortalitatem quae est via per solutionem pretii. Et sic utrumque est medians, scilicet id in quo convenit cum homine quia mortalitas transiens in immortalitatem, et id in quo convenit cum Deo quod plenitudo gratiae est de qua omnes accepimus gratiam pro gratia » (3).

Ce beau passage qui résume si bien toute la doctrine de saint Albert sur la médiation du Christ se termine par la phrase déjà citée : « Unde non dicitur hic medium per respectum ad naturam sed potius ad naturae sic unitae proprietates duas in quarum altera convenit cum uno extremo et in altera cum reliquo et in utraque est via inferiori extremo in superius extremum » (4). Dans cette phrase, saint Albert nomme le Christ *medium* en tant qu'il a les propriétés présupposées à l'acte de médiation, et *via* en tant qu'il exerce activement sa médiation, qu'il réunit les

(1) *In III Sent.*, ad 4, p. 351b.
(2) *Ibid.*, sol., p. 350b.
(3) *Ibid.*, disp. 19, a. 10, ad 1; B. 28, p. 350b.
(4) *Ibid.*, p. 351a.

extrêmes, qu'il réconcilie l'inférieur au supérieur. *Medium* et *via* sont les termes que nous emploierons désormais pour indiquer les deux éléments de la médiation. Ce sont des termes concrets; Albert n'en a pas d'abstrait. On ne trouve pas chez lui de mots qui correspondraient aux termes : « ratio medii et officium conjungendi » (1), « mediatio ontologica et mediatio moralis » (2), « mediatoritas et mediatio » (3), « médiètre et médiation » (4), « mediatorship and mediation » (anglais), « mittlerschaft und Vermittlung » (allemand), « middelaarschap en bemiddeling » (néerlandais).

On pourrait objecter contre l'adoption du terme *medium* que souvent, dans saint Albert, à l'article étudié, *medium* signifie l'un et l'autre des aspects de la médiation et s'applique au concept intégral. On pourrait proposer le terme *mediator* comme préférable, en apportant à l'appui de cette suggestion deux textes où il oppose *mediator* à *via* : « Medium quod est mediator et via (ut ita dicam) non ita dicitur per aeque distantiam » (5), et « Christus est ita medium quod ipse est mediator et conjungens unum cum altero » (6). Malgré tout, il nous semble préférable de nous en tenir au terme *medium*. D'abord l'expression *mediator* elle-même est utilisée par saint Albert pour signifier le concept intégral de médiation, et à ce point de vue il présente les mêmes inconvénients que *medium* : « Ex hoc patet quod nec Angelus bonus nec Angelus malus mediator est : quia Angelus bonus nobiscum non convenit, sed Angelus malus licet convenit tamen actum mediatoris in conjungendo beatis non habet sed potius actum seductoris » (7).

Par ailleurs deux arguments positifs militent en faveur de l'adoption de *medium*. Saint Albert oppose expressément *medium* à *via* dans l' « ad primum » que nous citions tout à

(1) Saint THOMAS, *Summa theol.*, III pars, q. 26, a. 2.
(2) HUGON E., *Tractatus dogmatici*, Paris, Lethielleux, 1927, Vol. 2, p. 663. BITTREMIEUX J., *De Mediatione universali B. Mariae V. quoad gratias*, Bruges, 1926, p. 8.
(3) Suggestion de C. FRIETHOFF, O. P., *De duplici ratione ob quam B. V. mediatrix nuncupatur*, dans *Angelicum*, VI (1929), p. 210.
(4) Suggestion de L. Leloir, *La médiation mariale dans la théologie contemporaine*, Beyaert, Bruges, 1933, p. 68.
(5) *In III Sent.*, disp. 19, a. 10, ad 4; B. 28, p. 351b.
(6) *Ibid.*, ad 2, p. 351a.
(7) *Ibid.*, sol. p. 350b.

l'heure : « Unde non dicitur hic *medium* per respectum ad naturam sed potius ad naturae sic unitae proprietates duas in quarum altera convenit cum uno extremo et in altera cum reliquo et in utraque est *via* inferiori extremo in superius extremum » (1). En outre — et c'est un argument important — *medium* ne prête pas à l'ambiguïté à laquelle prête *mediator*. En effet *mediator* évoque immédiatement à nos esprits modernes, ou bien la médiation en acte, ou bien encore le concept intégral de médiation, jamais l'élément prérequis. Cette acception, générale de nos jours, pourrait donner lieu à de fâcheuses méprises sur l'authentique pensée de saint Albert. Au contraire le terme *medium* ne peut donner lieu à pareille équivoque (2).

Pour ce qui est du terme *via*, il n'y a aucune difficulté : c'est toujours lui que saint Albert emploie quand il oppose le médiateur en exercice de médiation au médiateur possédant les qualités prérequises à la médiation. Constamment il lui donne un sens actif. La *via*, dans le cas, n'est pas une route qui simplement relie des êtres éloignés les uns des autres; c'est une route qui réunit ces êtres par sa propre activité, qui rapproche elle-même les extrêmes, qui porte en quelque sorte l'inférieur vers le supérieur, les hommes vers Dieu et les réconcilie avec lui : « ...via inferiori extremo *in* superius extremum » (3). Vraisemblablement saint Albert s'inspire, tout en donnant au mot *via* un sens actif, des paroles du Sauveur : « Ego sum via et veritas et vita. Nemo venit ad Patrem nisi *per* me » (4).

(1) *In III Sent.*, disp. 19, a. 10, ad 1; B. 28, p. 351a. Dans sa « postilla » sur saint Luc, saint Albert donne au terme *medium* un sens analogue à celui qu'il lui donne ici : « Subjungit autem (angelus) — in mulieribus — hoc est inter mulieres, ut praepositio *in* notet medium. *Per participationem extremorum MEDIUM vocatur :* optimum enim mulierum in honore est virginitas et optimum utilitate est foecunditas, quod utrumque Virgo gloriosa participavit ». *In Luc.*, 1, 28; B. 22, p. 65b.

(2) Nous emploierons au féminin *media* le terme *medium* quand nous l'appliquerons à la Sainte Vierge.

(3) *In III Sent.*, disp. 19, a. 10, ad 1; B. 28, p. 351a.

(4) Voici ce que dit saint Albert de ce passage de l'Évangile selon saint Jean lorsqu'il en fait le commentaire ex professo : « Dicit ergo : Ego sum via et veritas et vita. *In via tria* sunt per quae cognoscitur et determinatur, scilicet transitus qui debet esse tritus, et rectitudo qua sine errore deviandi itinerantes deducit, et terminus quem attingit. *Et illa est bona via. Et quoad ista tria dicit Christus de se :* Ego sum via qua per me ut tritum exemplum virtutum transitur. Ego sum veritas in doctrina in qua numquam deviatur.

Cette doctrine albertinienne, que résument bien ces deux mots *medium* et *via*, est fort peu complexe. Saint Albert n'y élabore pas le concept de médiation pour lui-même, il l'étudie en tant qu'il se réalise de fait dans l'état de nature surnaturalisée, déchue puis rachetée, c'est-à-dire en tant qu'il se vérifie dans la personne du Christ Jésus. Il n'y est pas question — sinon parfois apparemment — du concept de médiation en soi. Toujours est visé et scruté le concept de cette médiation particulière qui a pour fin et objet la réconciliation des hommes avec Dieu.

De plus saint Albert ne requiert pas seulement que le médiateur soit d'une façon quelconque entre les parties. Il exige qu'il y ait une certaine équidistance entre le médiateur et les extrêmes. Le Christ n'est pas médiateur seulement parce qu'il est Dieu et homme, mais parce qu'étant Dieu et homme, il se trouve de ce fait un homme supérieur, de beaucoup élevé au-dessus des autres hommes par sa plénitude de grâces.

Saint Albert ne parle pas non plus formellement de dons qui seraient échangés entre les extrêmes grâce à l'activité du médiateur. Il ne dit pas explicitement que le Christ réunit les hommes et Dieu en apportant à Dieu les biens des hommes et aux hommes les biens de Dieu. Il affirme seulement le fait de la réconciliation opérée par le Christ sans en dire le mode. Enfin il ne traite pas d'une nécessité où se trouverait le médiateur d'être « persona grata », d'être accepté par les parties en cause.

Il serait certes prématuré de conclure immédiatement que saint Albert rejette tous ces éléments comme ne faisant pas partie du concept de médiation; mais il est bon de noter dès maintenant qu'il n'est fait aucune mention de ces aspects divers dans l'article consacré ex professo à l'étude de la médiation du Christ.

D'ailleurs les données recueillies dans cet article des Sentences sont amplement suffisantes pour l'objectif que nous nous proposions d'atteindre ici, et qui était de trouver des cadres proprement albertiniens pour des études subsé-

Ego sum vita quoad Deitatem in qua quicumque per me venit in sempiternum vivet. Et hoc intendit secundum litteram... Haec ergo est expositio litteralis. Inveniuntur autem et aliae... accomodatae... » *In Joan.*, XIV, 6; B. 24, p. 531b.

quentes. *Medium* et *via* expriment synthétiquement tout ce que notre docteur vient de dire sur la médiation du Christ. Ils sont des chefs de division authentiquement albertiniens qui, a priori et jusqu'à preuve du contraire, doivent être adoptés dans les recherches *sur toute autre médiation* qui participerait plus ou moins à la perfection de la médiation du Christ.

En fait existe-t-il d'autre médiation que celle du Christ? Non, avait répondu Pierre Lombard en s'appuyant sur le texte de saint Paul (*Rom.*, V, 10), et en montrant que ni Dieu le Père ni Dieu le Saint-Esprit ne pouvaient être médiateurs.

Non, répond aussi Albert le Grand. Mais au lieu de s'attarder aux difficultés de la médiation unique vis-à-vis de la Trinité, il s'applique à résoudre celles de la médiation unique du Christ vis-à-vis des anges. S'inspirant de saint Augustin, comme nous l'avons dit plus haut, il affirme que les anges ne peuvent être médiateurs. Les anges bons, bien que possédant la qualité de créature et étant immortels, n'ont pas la puissance de briser les chaînes de l'humanité pécheresse. Les mauvais anges réalisent bien d'une certaine façon la première condition de la médiation : leur immortalité les rapproche de Dieu et leur misère les rapproche des hommes; mais pas plus que les anges bons, ils ne peuvent réaliser la seconde condition de la médiation : ils ne réconcilient pas les extrêmes avec lesquels ils ont des points de ressemblance; au contraire ils cherchent à éloigner les hommes de Dieu. Ni les uns, ni les autres, ne sont donc vraiment médiateurs.

La Sainte Vierge l'est-elle? Saint Albert ne parle pas de Marie dans ce traité théologique où il étudie le Christ médiateur. Il accepte les arguments de Pierre Lombard montrant que ni Dieu le Père, ni le Saint-Esprit ne sont médiateurs; il prouve lui-même en s'aidant de saint Augustin que ni les bons anges ni les mauvais ne le peuvent être vraiment. Aucune allusion à la Vierge. Pourquoi? alors que par ailleurs nous trouverons tous les éléments d'une doctrine cohérente.

Observons d'abord que, tout en demeurant assez libre à l'intérieur du texte du Lombard qu'il commente, Albert en suit le plan général, et n'y insère de blocs entiers de questions nouvelles que là où, dans les écoles, les « lecteurs » des sentences avaient coutume d'en introduire. Nous demeurons dans un régime scolaire avec les routines de son programme.

Et ceci nous amène à une cause plus profonde de cette abstention, car alors c'est toute la génération de ces théologiens qui ne pose pas explicitement, et comme problème spécial, la médiation de la Vierge. La plénitude de grâces dans le Christ les invitait à déterminer avec soin dans quelle mesure la Vierge avait été elle-même « pleine de grâces »; les explications sur la nature et sur les effets du péché originel leur faisaient poser la question de la sanctification initiale de Marie. Mais aucun traité ne paraissait appeler en corollaire une élaboration théologique spéciale de la médiation mariale; et l'on ne peut recueillir, à l'occasion de la médiation « unique » du Christ, que quelques propositions sommaires sur les médiations secondaires des saints, parmi lesquelles la médiation de la Vierge n'était qu'un exemple, quoique le plus illustre (1). Nous sommes en face d'une croyance qui, dans son expression, ne relève encore que de la ferveur spontanée et ne pose pas formellement de problème technique dans la systématisation théologique, ni par conséquent dans l'appareil scolaire courant. Nous trouverons donc d'abondantes, de très abondantes expressions de cette croyance, et, pour être engagées souvent dans des formes symboliques, elles n'en seront ni moins vigoureuses ni moins claires; mais elles ne constitueront pas des thèses construites et organisées, un « traité ». Ce sera à nous à coordonner ces éléments, à en dégager l'originalité, à en montrer la portée précise sans en dissiper la fraîcheur. Ce serait un faux intellectualisme que de ne pas percevoir la haute valeur, non seulement religieuse, mais aussi doctrinale de ces éléments.

La notion de médiation, constituée par saint Albert, dans

(1) Cf. B. MERKELBACH, O. P. *Quid senserit S. Thomas de mediatione B. Mariae Virg.*, dans *Xenia thomistica*, Rome, 1925, t. II, p. 528; J. BITTREMIEUX. *De mediatione universali B. Mariae Virg. quoad gratias*, Bruges, 1926, pp. 200-201, note.

sa théologie du Christ, nous servira de pivot et de cadre pour organiser la doctrine de la médiation de sa Mère. Médiation seconde, médiation dérivée, qui n'a de réalité et de sens que dans et par la médiation du Christ, mais qui s'éclaire conceptuellement par celle-ci. La Vierge Marie appartient à la race humaine, et elle ne sortira en rien de cette condition de créature; mais par la plénitude de grâce, qu'elle tient précisément de son Fils, elle se trouve cependant placée entre les hommes et Dieu : elle est intermédiaire, *media;* elle a dès lors aussi une activité bienfaisante, pour la réconciliation des hommes avec Dieu, elle est *via*. *Media* et *via*, c'est de quoi l'appeler *mediatrix*.

En manière de conclusion, lisons ce texte qui exprime ces divers aspects, et amorce en même temps la matière des chapitres suivants : « Tertia causa ut confidentiam peccatoribus augmentaret per hoc quod *mediatrix* eorum eadem propinquitate utramque extremitatem conjungeret, ut sicut mater esset et filia Dei, sic esset mater et soror nostra (= *media*), et sic a natura inclinaretur ad miserendum peccatori... nec aliquis fidelius inter Deum et hominem pacem fecit (= *via*) quam quae mater utriusque fuit » (1).

(1) *Mariale*, q. 24; B. 37, p. 53b.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA VIERGE MARIE EST « MEDIA »

La Sainte Vierge est médiatrice. Saint Albert l'affirme très fréquemment. Le terme même *mediatrix* qui ne se rencontre guère dans les œuvres de saint Thomas (1) fait partie du vocabulaire courant de saint Albert (2). De même des expressions qui impliquent l'un ou l'autre des multiples aspects de la médiation reviennent souvent sous sa plume (3). Il n'y a aucun doute : il a enseigné la médiation mariale. Mais quelle était d'après lui la nature de cette prérogative? Dans quelle mesure ressemblait-elle à son archétype, la médiation du Christ, à l'intérieur de laquelle elle se constitue?

La médiation du Christ comportait, nous l'avons vu, et la médiation dans l'ordre d'être et la médiation dans l'ordre de causalité. Le second élément supposait le premier. Pour être *via* le Christ devait être d'abord *medium*; il devait unir la mortalité à la plénitude de grâce et être ainsi dans une situation intermédiaire entre Dieu et les hommes. Sans cela, il lui aurait été impossible de réconcilier les extrêmes désunis. La Vierge a-t-elle ces deux qualités « in quarum altera convenit cum uno extremo (hominibus) et in altera cum reliquo (Deo) » (4). Est-elle, dans son être même,

(1) Le seul texte que nous connaissions se trouve : *Comm. super Joann.*, cap. II, lect. 13.

(2) *Mariale*, B. 37, pp. 11 a, 68 b, 134 b, 226 b, 278 a; *De natura boni*, Clm 26831, fol. 78 r; *Compendium super Ave Maria*, Clm 9528, page 115 b; *Sermones de Sanctis*, B. 13, p. 538 a, 539 a, etc.

(3) « Adjutrix redemptionis » : *Mariale*, B. 37, pp. 62 b, 219 a, 226 b. « Reconciliatrix » : *Mariale*, B. 37, pp. 134b, 278a.

« Illuminatrix » : *De natura boni*, Clm 26831, fol. 70 v, 79 rv, 82 r; *In Matth.*, B. 20, p. 38 a; *In Luc.*, B. 22, pp. 55 a, 112 a; B. 23, p. 74 b; *In Joan.*, B. 24, p. 93b; *Sermones*, B. 13, p. 540b.

« *M. A. R. I. A.* : ponamus ergo pro *M* mediatrix, pro *A* alleviatrix, pro *R* reparatrix, pro *I* illuminatrix, pro *A* auxiliatrix ». *Sermones*, B. 13, p. 538a; cf. *Compendium*, Clm 9528, p. 115a.

(4) *In III Sent.*, disp. 19, a. 10, ad 1; B. 28, pp. 350b.

constituée intermédiaire entre l'humanité pécheresse et la déité offensée ? Si Marie est totalement semblable à Dieu, ou encore si elle est totalement assimilée aux hommes, elle ne pourra remplir la fonction de conciliatrice. Mais si elle est à la fois semblable et dissemblable aux deux extrêmes, alors elle pourra les réunir.

La Vierge réalise à sa manière cette première condition de la médiation. Comme le Christ, quoique de façon moins parfaite, elle est *media*. Elle s'approche de Dieu par sa dignité incomparable et elle demeure apparentée à l'humanité par sa qualité de créature humaine. Elle est à la fois au-dessous de Dieu et au-dessus des hommes.

L' « HUMANITÉ » *DE MARIE*

C'est dans son œuvre de jeunesse, le *Mariale*, que saint Albert a rédige une sorte de traité de l'humanité de Marie. Il y énumère avec ampleur les qualités intellectuelles de la Vierge à propos de la plénitude de grâces (il en sera parlé plus bas), mais il s'attache aussi à décrire par la menu les beautés du corps virginal de Notre-Dame, de ce corps par lequel elle est visiblement, sensiblement, de notre nature. Il le fait d'ailleurs avec beaucoup de tact; si parfois quelques descriptions font sourire par l'attachement qu'elles révèlent à des théories scientifiquement vieillottes, jamais ne se rencontre un manque de discrétion.

En un sujet où l'Écriture est absolument silencieuse, saint Albert donne libre cours à sa pieuse imagination. Il explique ingénieusement l'absence de tout document révélé. Puisque Notre-Dame devait être donnée en modèle à tous les fidèles, il ne convenait pas qu'elle fut louée solennellement pour des qualités dont les hommes abusent trop souvent. Le silence de l'Écriture a toutefois ceci de précieux : il nous fournit une règle sûre : « ...regulam nobis tradidit infallibilem quod quidquid boni vel laudis in aliis fuerit, hoc de ipsa minime oporteat dubitari » (1). Règle sûre, dont cependant il se sert moins ici que dans d'autres traités; ici le grand principe directeur est le suivant : la Mère du plus

(1) *Mariale*, q. 15, par. 3; B. 37, p. 38b.

beau des enfants des hommes devait être elle-même parfaite corporellement : « Respondendo dicimus quod sicut Dominus noster Jesus Christus fuit speciosus forma prae filiis hominum (Psal. XLIV, 3) ita beatissima Virgo pulcherrima et speciosissima fuit inter filias hominum et quod ipsa habuit summum et perfectissimum gradum in pulchritudine qui esse potuit in mortali corpore secundum statum viae operante natura » (1).

On avait objecté : « Pulchritudo mulieris occasio est magni mali. Unde Eccli. IX, 5 : Virginem ne conspicias ne forte scandalizeris in decore illius. Item, ibidem, ℣. 9 : Propter speciem mulieris multi perierunt... Sed beatissima Virgo omnibus debuit esse causa salvandi et nulli causa pereundi. Ergo non debuit esse pulchra corporaliter » (2). Saint Albert répond que la beauté corporelle « ex genere suo » est bonne. Mais il n'y a rien de si bon qui ne prête à scandale. Même le Christ, même Dieu furent occasion de chute. Quand une chose, bonne de sa nature, devient une pierre d'achoppement, la faute doit en être attribuée à l'être pervers qui tourne ainsi le bien en mal. Parce que les démons se scandalisent de la justice divine, faudrait-il que celle-ci cessât de s'exercer ? Et Albert termine en rappelant les multiples convenances d'une grande beauté en Marie : « Congrua ergo fuit pulchritudo beatissimae Virginis et ad sui ipsius commendationem, ut naturam perficeret et gratiam augmentaret quia forma pudicitiae rara sed apta comes. Et ad nostram aedificationem et devotionem : pulchra enim est casta generatio cum claritate (Sapient. IV, 1). Et ad corporis Dominici commendationem : non enim potest arbor bona et nobilis fructum malum et ignobilem facere » (3).

Saint Albert fait ensuite l'analyse de cette beauté, montrant que tout ce qui contribue à rendre un corps humain parfait se retrouvait en Notre-Dame. Ainsi la Sainte Vierge était d'une taille appropriée à une femme, *debita;* ce qui se peut déduire du fait que Notre-Seigneur était lui-même de la grandeur la plus convenable. Un fils ressemble à sa mère,

(1) *Ibid.*, p. 38a.
(2) *Ibid.*, p. 38a.
(3) *Ibid.*, par. 4, p. 39a.

« ergo si corpus Domini in summo habuit quantitatem viro congruentem, ergo et mater sua habuit in summo quantitatem foeminae congruentem » (1). En vertu du même principe on peut affirmer que les membres de Notre-Dame étaient « elegantissimae dispositionis et congruentissimae proportionis » (2).

Après de longs discours pour déterminer quelle est la plus parfaite des complexions et la plus belle des couleurs, après avoir mis en parallèle les avantages de l'humidité ou de la sécheresse du cerveau avec leur influence sur la coloration des cheveux, après avoir fait l'éloge du tempérament « eucraticum », Albert conclut : « Et sic beata Virgo in colore cutis fuit alba et rubea mixtim; in capillis autem et in oculis nigra temperate fuit, sicut et ejus Filium dilectum speciosissimum forma prae filiis hominum credimus fuisse coloratum » (3).

Ces précisions, expression candide et émouvante d'une pieuse sensibilité, montrent à quel point, pour saint Albert la Vierge était notre sœur en humanité : « ...ipsa convenit nobiscum in natura... ipsa autem est nobis praelata, mater et soror et filia » (4).

Ce souci de nous présenter la Vierge comme étant de notre race se retrouve dans les passages où il est parlé de la généalogie de Marie.

La Mère du Sauveur fut de la maison de David : « alioquin non fuisset desponsata viro de domo David, si non ipsa esset de domo David (5). Elle fut l'étoile de Jacob : « Est ergo beata Virgo stella sicut de ipsa (Num. XXVI, 17), legitur : Orietur stella ex Jacob et consurget virga de Israel » (6). Elle était descendante d'Abraham : « Libertate quae est in causa sive origine beatissima Virgo fuit liberrima, utpote principis filia cui dixit Deus : in Isaac vocabitur tibi semen (Genes. XXI, 12), Isaac autem non est

(1) *Mariale*, q. 16, par. 1; B. 37, p. 40a.
(2) *Ibid.*, q. 17, p. 40b.
(3) *Ibid.*, q. 20, par. 3, p. 47b.
(4) *Ibid.*, q. 153; B. 37, p. 225a.
(5) *Ibid.*, q. 24, par. 2; B. 37, p. 52 a.
(6) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 82r.

filius ancillae sed liberae ...Ipsa igitur beata Virgo semen Abrahae est » (1).

Ces nombreux textes du *Mariale* qui donnent de si satisfaisants détails sur l' « humanité » de Marie sont résumés dans une phrase d'une œuvre un peu postérieure, le *Tractatus de natura boni*, dont nous venons d'ailleurs de faire une citation. Voici la teneur de cette phrase dont le symbolisme se développe, à la manière médiévale, par une exploitation, un peu surchargée, d'images empruntées à l'Écriture : « Ainsi donc, cette étoile, la bienheureuse Vierge, est sortie de Jacob : de même que la rose naît d'une racine et d'une tige épineuse, ainsi elle est née du peuple épineux de la synagogue. Ou bien, encore nous dirons que nous-mêmes sommes un buisson d'épines, que nous sommes ensanglantés par l'épine du péché, mais qu'elle-même est ignorante de l'épine : de même que l'épine produit la rose, ainsi nous-mêmes de notre nature nous avons produit Marie » (2).

« AVE, GRATIA PLENA ».

1. — La plénitude de graces en elle-même.

Femme selon la condition humaine, Marie devait, pour être en quelque manière *media* entre Dieu et les hommes, jouir d'éminente façon de la participation à la vie divine dans le Christ. Or, de fait, Marie fut « pleine de grâce ».

Tout le *Mariale* est pour ainsi dire un hymne triomphal dont le thème est la plénitude de grâce. Le seul commentaire des deux mots *gratia plena* (3) de la Salutation angélique couvre matériellement presque la moitié du commentaire de l'Evangile *Missus est*, — exactement, dans l'édition

(1) *Mariale*, q. 25, par. 3, resp.; B. 37, p. 55a.

(2) *Tr. de natura boni*, Clm 26831, fol. 83v. (Trad. de J. Ancelet-Hustache, dans *La Vie spir.*, 34 (1933), p. 164.

(3) Voici ce que dit A. de cette circonlocution « pleine de grâces » : « Hoc autem quod dico *gratia plena*, circumlocutio tantum est proprii nominis beatae Virginis et personae ipsius. Quod nulli alii proprie convenit, neque Deo, neque creaturae, secundum quod plenitudo gratiae intelligitur susceptive : Deus enim nihil habet susceptive gratiae. Nulla alia creatura plena est gratiae susceptive praeter beatam Virginem quae sola tantum accepit quod pura creatura recipere plus non potuit ». *Mariale*, q. 32, par. 2; B. 37, p. 69b.

Borgnet, 176 pages sur 321. Et ce n'est pas là surabondance toute verbale. Chacune des pages contient des développements formels d'une valeur incontestable. De toute évidence, saint Albert a conscience de l'importance de la plénitude de grâces dans le mystère de Marie. Aussi cherche-t-il à se rendre compte adéquatement des richesses exprimées par ces deux mots. A l'occasion du terme *gratia*, il passe en revue toutes les variétés de la grâce; et l'épithète *plena* lui permet d'affirmer que toutes ces variétés se retrouvent en Marie à leur état maximum de perfection et de plénitude : « Item indefinita est in arte logica universaliter intelligenda. Item beneficia principum largissime sunt interpretanda. Igitur cum Dominus in privilegio suo per Angelum transmissum appellat eam gratia plena, nullam gratiam specificando, erit pro omnibus universaliter interpretandum » (1).

Avant d'exposer en détail la pensée de saint Albert sur cette plénitude de grâces, évoquons sommairement la conception albertinienne de la grâce afin de mieux comprendre l'exacte portée des citations qui seront faites (2).

Saint Albert définit la grâce : « Gratia est habitus infusus nobis, qui nos gratos facit Deo et opus nostrum per informationem gratum reddit et dat ei efficaciam merendi vitam aeternam » (3). La grâce est donc un habitus, par suite une réalité d'ordre accidentel. Mais elle est un accident d'un genre bien exceptionnel (4). Don de Dieu, similitude de la

(1) *Mariale*, q. 35; B. 37, p. 74b. Et *ibid.* : « Ipsa erit plena omni gratia cujus particeps potest esse pura creatura ».

(2) Pour toute cette question de la grâce selon saint Albert voir : Dr Doms, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Breslau, 1929. Ce volume a inspiré l'excellent article de M.-J. Congar, o. p., *Albert le Grand, théologien de la grâce sanctifiante*, dans *La Vie spir.*, XXXIV (1933), pp. 109-140.

(3) *Summa de theol.*, II, tract. 16, q. 98, a. 1, ad 1; B. 33, p. 225a. Même définition : *In II Sent.*, dist. 26, art. 4, sol.; B. 27, p. 450a; *Summ. de th.*, II, tract. 16, q. 98, m. 3, ad obj. ult.; B. 33, p. 230a. Voici une formule plus élaborée : « Gratia est habitus universaliter gratificans et essentiam et potentiam : et ideo non habet actum specialem sicut virtus : sed sicut anima est actus dans esse secundum se, et secundum potentiam est principium operationum : ita gratia est habitus faciens esse bonum et secundum virtutes infusas perficit ad actum ». *In II Sent.*, d. 26a, a. 2, ad q.; B. 27, p. 447b.

(4) « Duplex est accidens, scilicet causatum a substantia in qua est et illud non est perfectio ipsius, et est accidens causatum a superiori substantia ad perfectionem inferioris sicut est gratia et gloria : et hoc non fluit a substantia in qua est nec est ei contrarium sed potius est finalis perfectio ipsius ». *In IV Sent.*, dist. 44, art. 13, ad 5; B. 30, p. 564a.

bonté divine (1), elle a pour fonction propre d' « animer » l'âme (2), de la diviniser dans son être le plus intime (3), en l'assimilant de plus en plus à Dieu lui-même (4). Elle est cette qualité infiniment précieuse qui rapproche l'homme de la perfection de son Père céleste (5) et le transformant par l'intérieur, en lui donnant un achèvement (6), une perfection (7) incomparables. Elle est un complément d'être qui confère à la créature une splendeur et un éclat nouveaux, la splendeur et l'éclat de l'image même de Dieu « in tota anima facit pulchritudinem gratia et venustationem imaginis divinae » (8). Et cette ressemblance à la beauté suprême, cette participation à la vie divine élève l'âme à un niveau supérieur, lui procure une nouvelle façon d'être en Dieu et avec Dieu (9). La créature devient intimement unie à son Créateur,

(1) « Gratia autem consideratur dupliciter, scilicet inquantum subjectum informat ad actum et sic ipsa est accidens et non potest dare vitam; et in quantum est *similitudo quaedam bonitatis divinae* et accepta a Deo et omne id in quo est ipsa, et sic dat vitam ». *In IV Sent.*, dist. 14, art. 21, sol.; B. 29, p. 441b. Cf. : *In Matth.*, VI, 9; B. 20, p. 245b.

(2) « Gratia est *vita animae* secundum quod vita formaliter adhaeret vivo ut forma effluxa a causa et fonte vitae ». *In II Sent.*, dist. 26 art. 5; B. 27, p. 451b. « Videtur mihi quod gratia subsistat virtutibus gratum facientibus et actus suus est *vita spiritualis animae* ». *In II Sent.*, dist. 26, art. 11, sol.; B. 27, p. 467a.

(3) La grâce perfectionne d'abord l'essence de l'âme; ce n'est qu'ensuite qu'elle rend bonne l'activité : « Gratia non est prima perfectio potentiae quae operatur sed prima perfectio essentiae animae et per illam refertur ad potentias ». *In II Sent.*, dist. 26, a. 3, sol.; B. 27, p. 449a. « Gratia est habitus faciens esse bonum et secundum virtutes infusas perficit ad actum ». *Ibid.*, a. 2, ad quaest.; B. 27, p. 447b. Cf. : *In I Sent.* dist. 17, a. 2, ad 1; B. 25, p. 468b; *In IV Sent.*, dist. 46, a. 6; B. 30, p. 635b.

(4) « Quaedam igitur appropinquat ut forma perficiens ad veritatem per hoc quod exit a Deo ut similitudo suae bonitatis et *assimilans ei* et haec est gratia ». *In II Sent.*, dist. 26, a. 1, ad viam 5, ad 1; B. 27, p. 445b. « Et sic gratia ex parte illa etiam appropinquat qua habet *actum assimilationis* ad bonitatem Dei ». *Ibid.*, ad 2; B. 27, p. 446a.

(5) « Oportet igitur quod gratia sit gratum faciens quae format nos in filios Dei ». *Sum. de theol.* II, tract. 16, q. 98, m. 1, ad 3; B. 33, p. 225b.

(6) « ... completivum optima completione... » *In I Sent.*, dist. 37, art. 9; B. 26, p. 241b. « Licet perficere non sit in nobis sed in Deo, tamen natura nata est ad gratiam recipiendam, sicut ad finem et complementum ». *In IV Sent.*, dist. 17, art. 12, ad 3; B. 29, p. 681.

(7) « Non est (gratia) de bene esse tantum secundum quod bene esse accidentale est sed est de perfectione esse ». *Sum. de theol.*, I, tract. 18, q. 71, B. 31, p. 745a.

(8) *In II Sent.*, dist. 26, art. 4, ad diff. 4, ad 1; B. 27, p. 451a. Cf. : *In I Sent.*, dist. 3, art. 25, sol.; B. 25, p. 124a.

(9) *Summ. de theol.*, I, tract. 18, q. 71, sol.; B. 31, p. 745a.

elle l'aime avec la tendresse d'un enfant pour son Père (1).

Il y a dans la grâce un dynamisme profond. Si Dieu se donne à l'âme par ce moyen créé (2), s'il la visite dans la mission temporelle du Saint-Esprit (3), c'est afin de l'emporter vers les sommets de l'intimité divine. S'il vient à elle, c'est afin que, par Lui, elle aille toujours davantage vers Lui (4). Plus la grâce est intense, plus la transformation devient complète, plus l'âme est rapprochée de la cime ultime de perfection, plus elle est élevée en dignité.

Il y a donc corrélation entre la dignité d'une créature et la grâce qui lui a été départie. Si Marie est si élevée au-dessus des autres humains, si elle est pour ainsi dire à mi-chemin de la Divinité, « ... eadem propinquitate utramque extremitatem conjungeret... » (5), en un mot si elle est *media*, c'est que Dieu lui a conféré une surabondance de grâces. Comme Jésus est *medium* parce qu'en plus d'être mortel il est « plenus gratiae » (6), ainsi Marie est *media* parce qu'en plus de son appartenance à la nature humaine, elle a une multiplicité inouïe de grâces excellentes : « Secundum gratiam autem quae est quasi lumen creatum procedens a luce increata, ubi major est participatio, ibi major ad primam lucem appropinquatio. Ergo ubi gratia in summo, ibi appropinquatio in summo et puritas in summo. Sed in beatissima Virgine respectu omnium aliarum creaturarum non unitarum fuit gratia in summo. Ergo appropinquatio in summo ad primam lucem » (7).

La grande enquête descriptive sur l'universalité des bien-

(1) *In Joan.*, III, 9; B. 24, p. 122b.

(2) « Deus non est permiscibilis sujecto ut forma, nec unibilis ». *In II Sent.*, dist. 26, art. 1,ad viam 2, ad 2; B. 27, p. 445a. « Quaedam sunt creaturae quae propter similitudinem bonitatis divinae, a qua creatae sunt, numquam sunt a Deo separatae, sed semper ipsis habitis habetur Deus, sicut est gratia gratum faciens ». *In I Sent.*, dist. 1, a. 12, ad q. 3, ad 3; B. 25, p. 30b. Cf. *In I Sent.*, dist. 16, a. 1, ad 5; B. 25, p. 444a.

(3) « Si in specie et stricte accipitur (gratia), tunc gratia gratum faciens non est nisi ipsum donum cum quo dat seipsum Deus in temporali processione Spiritus Sancti ». *Summ. de theol.*, II, q. 101, m. 3, sol.; B. 33, p. 255a.

(4) « Quoniam virtutem non habemus ex nobis ut veniamus ad ipsum. Sed si ipse primo venerit ad nos, tunc virtute ipsius veniemus tandem ad ipsum ». *In Matth.*, VI, 10; B. 20, p. 272a.

(5) *Mariale*, q. 24; B. 37, p. 53b.

(6) *In III Sent.*, dist. 19, a. 10, ad 3; B. 28, p. 351a.

(7) *Mariale*, q. 138, B. 37, p. 194b.

faits divins en l'âme de la Vierge, dans le *Mariale* surtout, commence par une étude sur la grâce *gratum faciens* (1). Et d'abord les grâces sacramentelles. La Vierge Marie en a-t-elle été dotée? Saint Albert répond : « Concedimus eam omnium sacramentorum gratias vel in seipsis vel in aequipollenti suscipisse excellentes » (2). Il est vrai que la Vierge n'a pas reçu le sacrement de l'Ordre : « Solum sacramentum Ordinis beatissima Virgo non recepit » (3). Une des raisons en est que le caractère sacerdotal était incompatible avec sa fonction propre : «... dignitates Ecclesiae introductae sunt in servitium et ministerium. Beatissima autem Virgo assumpta est in salutis auxilium et in regni consortium » (4). Cependant, sans être « prêtre », la Vierge n'en a pas moins toutes les grâces et toutes les dignités du sacerdoce : « Licet autem beatissima Virgo sacramentum ordinis non recepit, quidquid tamen dignitatis vel gratiae in ipsis confertur de hoc plena fuit » (5).

La plénitude de grâce en Marie comprend encore toutes les autres faveurs divines qui se rattachent à la grâce *gratum faciens* (6) : celles des vertus théologales et morales, des dons, des béatitudes et des fruits. Saint Albert les étudie chacune en donnant les raisons de l'attribution qu'il en fait à Marie, utilisant patiemment les découvertes des théologiens antérieurs, les tournant systématiquement à la gloire de son héroïne.

Les mêmes méthodes sont employées pour les grâces *gratis datae* (7). Il énumère chacun des charismes dont parle

(1) Cf. p. 32, note 4.
(2) *Mariale*, q. 43; B. 37, p. 83b.
(3) *Ibid.*, p. 84b.
(4) *Ibid.*, p. 85b. Voici ce qu'A. dit du Christ : « Christus enim non legitur recipisse ordinem sed dedisse, nec habuisse potestatem ad mensuram sed ad omnia, et haec potestas excellentiae data est Christo quae aliis in virtute clavium et ordinis et limitata est et tradita ». *In IV Sent.*, dist. 5, art. 6, sol. ad q.; B. 29, p. 113b.
(5) *Mariale*, q. 43; B. 37, p. 85b.
(6) A. les rattache à la grâce *gratum faciens* car il dit après les avoir étudiées : « Viso de *gratiis gratum facientibus* qualiter fuerunt in beatissima Virginis, videndum est de gratiis gratis datis ». *Mariale*, q. 95; B. 37, p. 153a.
(7) « Cum duplex sit gratia, ut dicit beatus Gregorius, scilicet gratia sanctitatem ecclesiae faciens et haec appellatur gratia gratum faciens; et gratia sanctitatem ecclesiae ostendens sicut et prophetia et scientia et coetera quae enumerat Apostolus I Cor. XII et haec dicitur gratia gratis data manifestans Spiritum ad utilitatem ecclesiae ». Ms. de Florence G 5345, fol. 43rb.

l'Apôtre : « Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae ... » (1). Il montre comment le sujet est enrichi par la réception de ces faveurs qui sont pourtant données principalement en vue de l'utilité de l'Église et il conclut : « Beata Virgo omnium gratiarum gratis datarum perfectiones in summo possedit » (2).

La grâce *gratum faciens* et les grâces *gratis datae* sont appelées grâces communes. Elles ont été le lot d'un grand nombre de fidèles. Tous, il est vrai, n'ont pas reçu les sept sacrements, tous n'ont pas excellé dans la pratique des vertus, tous n'ont pas été sous l'impulsion habituelle des dons, tous enfin n'ont pas joui des charismes; mais tous les fidèles qui se sont sanctifiés ont reçu plusieurs de ces grâces. De ce fait on ne peut pas dire que ce sont des grâces réservées à des privilégiés; ce sont des grâces communes. Il est au contraire des grâces que Dieu n'a départies au cours des âges qu'à des personnages transcendants et par suite peu nombreux. Ce sont les grâces spéciales. Marie les a toutes possédées et de façon éminente (3).

Très fréquemment on trouve dans l'Ancien Testament des symboles qui figurent la Sainte Vierge et des prophéties qui l'annoncent (4). Elle fut en plus l'objet d'une annonciation spéciale faite à Joachim et Anne (5). Conçue en quelque sorte miraculeusement (6), elle fut sanctifiée dès le sein de sa mère (7). Elle conversa avec Dieu comme Abraham et Moïse (8). Instruite sur le temps de sa mort et invitée par son Fils à prendre possession de la béatitude sans

(1) *I Cor.*, XII, 8 et ss.
(2) *Mariale*, q. 118; B. 37, p. 173b.
(3) Il s'agit ici le plus souvent de grâces-dons gratuits. « ... si in genere : tunc omne donum a Deo gratis datum sive corporale sive spirituale gratia est... » *Summ. de Theol.*, II, tract. 16, q. 101, m. 3, sol.; B. 33, p. 255a. « Spiritus Sanctus nominat gratiam spiritualem; gratia est quoddam commune ad gratiam corporalem et spiritualem ». *Mariale*, q. 33, par. 2; B. 37, p. 70 b.
(4) *Mariale*, qq. 123, 124; B. 37, pp. 175-178.
(5) *Ibid.*, q. 125, p. 178.
(6) *Ibid.*, q. 126, p. 178. Il ne s'agit pas d'une conception miraculeuse analogue à celle de Jésus; on le voit aux arguments apportés. Tel celui-ci : « Item dicit Damascenus quod per supplicationem et repromissionem fuit nata. Ergo supernaturaliter ». *Ibid.*, p. 178.
(7) *Mariale*, q. 127; B. 37, p. 179.
(8) *Mariale*, q. 128; B. 37, p. 180.

fin (1), elle mourut sans douleur (2) et fut emportée au ciel dans une assomption glorieuse (3). Autant de grâces spéciales : des âmes de choix de l'Ancien Testament avaient bénéficié de l'une ou de l'autre, la Vierge les a eues toutes.

Après les grâces communes et spéciales, viennent les privilèges. Saint Albert en reconnaît douze. Ce sont les grâces (4) qui sont propres à Marie, ce sont les étoiles qui ornent son front, « et in capite ejus coronam stellarum duodecim » (5), c'est la couronne que le Christ a faite spécialement pour sa Mère, couronne si précieuse qu'aucune autre créature ne serait digne de la porter : « Post haec quaeritur de suis privilegiatis gratiis quae ipsa sola et nulla alia creatura possidet » (6).

Après une investigation très minutieuse sur chacun de ces privilèges, saint Albert les récapitule en proclamant Marie Mère de Dieu, Vierge-Mère, Vierge des vierges, femme omnisciente, pureté suprême, Mère de tout ce qui a l'être, la Vierge dont chaque mouvement vital était méritoire, la grande Compatissante, l'étoile de la mer, la porte du ciel, la reine de miséricorde, la créature qui est exaltée au-dessus de toutes les créatures (7).

Le long commentaire sur les mots *gratia plena* se termine ainsi en une doctrine d'apothéose, au terme d'un exposé à progression ascendante qui permet de donner à la formule de la Salution angélique sa valeur entière : « ... ut sine omni restrictione, largissima et verissima interpretatione, esset omnifaria gratia plena » (8); et qui justifie la conclusion : « Ex his igitur manifestum est qualiter beata Virgo omni gratia, omni plenitudine, omni ratione plenitudinis et omnibus modis gratia plena fuit » (9).

A la rigueur, on pourrait arrêter ici l'exposé de la doctrine sur la Vierge en tant que *media*. Mais ce serait se

(1) *Ibid.*, qq. 129, 130; pp. 181, 182.
(2) *Ibid.*, q. 131; pp. 182-184.
(3) *Ibid.*, q. 132; pp. 184-187.
(4) Cf. pag. préc., note 3.
(5) *Apoc.*, XII, 1; *Mariale* q. 163; B. 37, p. 239a.
(6) *Mariale*, q. 133; B. 37, p. 187a.
(7) *Ibid.*, q. 163; B. 37, p. 239ab.
(8) *Ibid.*, q. 111, p. 168b.
(9) *Ibid.*, q. 164; B. 37, p. 245b.

priver de toute une partie doctrinale intéressante qui complète les textes sur la plénitude de grâces considérée en elle-même. Saint Albert compare en effet cette plénitude aux autres plénitudes accordées par Dieu à des êtres privilégiés. De plus il affirme et prouve en maints endroits que la vocation à la maternité divine est la source de la plénitude des grâces mariales. Tous développements qui font voir plus clairement que Marie est dans une situation intermédiaire entre Dieu et les hommes, qu'elle est vraiment *media*.

2. — LA PLÉNITUDE DE GRACES CONSIDÉRÉE RELATIVEMENT.

Saint Albert est émerveillé par les dons éminents de cette humble jeune fille qui fut l'objet de si grandes prédilections divines. Dans une question spéciale (1), il donne quinze raisons qui justifient une réponse affirmative à la demande : « Est-ce que la Bienheureuse Vierge a été élevée au-dessus de toutes les créatures dans la quatrième hiérarchie ? » Mais cet article qui traite le sujet ex professo n'est qu'une mise au point plus élaborée de la doctrine affirmée au cours des études les plus variées, où saint Albert trouve occasion de comparer la Vierge aux autres créatures qui furent l'objet des faveurs divines.

La Vierge comparée à Jérémie et à S. Jean-Baptiste.

C'est à l'occasion de la sanctification *ab utero* que saint Albert établit cette comparaison : la sanctification initiale est une grâce dont Notre-Dame a bénéficié comme Jérémie et comme Jean-Baptiste; mais chez elle la sanctification a été plus complète que chez les deux prophètes. Et il ne manque pas de le rappeler chaque fois qu'il traite la question (2).

(1) *Mariale*, q. 151; B. 37, p. 220-223.
(2) Cf. principalement : *Mariale*, q. 127; B. 37, p. 179; *In II Sent.*, dist. 31, art. 1; B. 27, p. 520b-522b; *In III Sent.*, dist. 2, a. 6, ad 2 et sol.; B. 28, p. 29a; *Ibid.*, dist., 3, art. 3-10; B. 28, pp. 44b-52b; *In IV Sent.*, dist. 6 art. 9; B. 29, pp. 135-138; Manuscrit de Florence G. 5345, fol. 43ra-44r; *Postilla super Jeremiam*, Ed. Meersseman, *Angelicum*, IX (1932) pp. 8-11; *In Luc.*, 1, 15; B. 22, p. 30. Cf. X. LE BACHELET, s. J., article « Immaculée-Conception », dans Dict. théol. cath., col. 1049-1050.

C'est au troisième livre des *Scripta super Sententias* (1) que le problème est traité avec le plus d'ampleur et aussi avec le plus de précision théologique. Le texte qu'on y lit nous servira de jalon; nous indiquerons parallèlement les compléments de doctrine que l'on trouve dans les autres œuvres. La Vierge a-t-elle été sanctifiée dans le sein de sa mère ou l'a-t-elle été auparavant ? C'est la première question que saint Albert se pose. Il y répond en apportant trois arguments contre l'opinion d'une sanctification antérieure à la toute première conception :

A l'encontre du péché originel, la grâce ne peut pas être transmise par les parents par voie de génération, car elle n'a pas son origine en eux.

Deuxièmement. Comme l'affirme saint Augustin, l'affection passionnelle est inséparable de la concupiscence qui accompagne l'acte conjugal (2). Or c'est selon cette loi de concupiscence que la Vierge Marie fut « in lumbis Patrum ».

Enfin la chair n'est participante de la grâce sanctifiante que par l'âme qui lui est unie. Personne ne peut donc être sanctifié avant d'être conçu, personne n'ayant préexisté quant à son âme en ses ascendants (3).

Mais une fois conçue, la Bienheureuse Vierge fut-elle sanctifiée avant d'être animée ou après ? Albert répond énergiquement : « Dicimus quod beata Virgo non fuit sanctificata ante animationem, et qui dicunt oppositum est haeresis condemnata a beato Bernardo in epistola ad Lugdunenses et a magistris omnibus parisiensibus » (4). Dans la solution aux objections, il expose les motifs de cette conclusion. Le corps à lui seul ne peut pas être sujet récepteur de la grâce. De plus la sentence « Morte morieris », qui doit s'entendre et de la mort naturelle et de la mort surnaturelle, est inexorable et universelle : Marie n'a pas pu y échapper; comme

(1) *In III Sent.*, dist. 3, art. 3-10; B. 28, pp. 44b-52b.

(2) « De virgine oportuit eum (Jesum) nasci quia, sicut dicit Augustinus, peccatum originale nascitur ex vulnere concupiscentiae quae annexa est commixtioni seminum, cui vulneri subjacere non debuit qui vulnus curare venit, et ideo necesse fuit ut nasceretur de Virgine ». Ms. de Florence G. 5345, fol. 42rb. Même doctrine : *Mariale*, q. 11, par. 3; B. 37, p. 27b; *Ibid.*, q. 163, par. 3; B. 37, p. 239b. *In II Sent.*, dist. 31, art. 2; B. 27, p. 514b. *In Luc.*, 1, 26; B. 22, pp. 47b; etc.

(3) *In III Sent.*, dist. 3, art. 3, sol.; B. 28, p. 46a.

(4) *Ibid.*, art. 4, sol.; B. 28, p. 47a.

les autres elle a eu besoin d'être libérée quant à son âme, nécessité dont elle aurait été épargnée dans l'hypothèse d'une sanctification préalable de sa chair (1). La Vierge n'a donc pas été sanctifiée avant l'infusion de son âme.

Le fut-elle avant sa naissance « ex utero » ? Oui, mais « quo die vel qua hora nescire quemquam hominem nisi per revelationem, nisi quod probabilius est quod *cito post* animationem quam longe exspectatur » (2). On aura remarqué ce « cito post animationem ». Il est impossible, en pareil contexte, d'entendre le terme « post » d'une pure postériorité de nature. Il s'agit, de toute évidence, d'une postériorité de temps.

On voit par là que saint Albert était opposé à l'Immaculée-Conception, du moins telle qu'on la comprenait à son époque. Si l'on avait encore des doutes à ce sujet, ils disparaîtraient devant les affirmations d'un certain nombre de textes dont il paraît impossible de donner une exégèse favorable à une simultanéité de temps. Citons à titre documentaire quelques-uns des plus caractéristiques : « Sed quaeritur illud, quare et unde fuerit quod non fuit sine originale labe concepta ? Dicimus quod fuit impossibile nisi conciperetur de virgine, et sic mater sua fieret virgo mater et non esset suum privilegium, scilicet quod esset mater virgo, cum hoc matri prius fuisset communicatum » (3).

« Beata Virgo debuit quidem in originali concipi, sed statim ab illo mundari » (4).

« Dicendum quod in carne vivere sine peccato contracto et facto solius Filii est; sed beata Virgo contraxit peccatum prius et postea sanctificata fuit » (5).

« Virga figurat rectitudinem in matre et rectitudinem in nato. Mater enim quamvis in originali peccato concepta sit tamen ante nativitatem mundata ad rectitudinem deducta est propter quod mater honoris et honestatis nominatur, Eccl. XV : Obviavit illi quasi mater honorificata » (6).

(1) *Ibid.*, p. 47a et b. Cf. *In IV Sent.*, dist. 6, art. 9, ad quaest. 2, ad 3; B. 29, p. 138b.
(2) *In III Sent.*, dist. 3, art. 5, sol.; B. 28, p. 48b.
(3) *Mariale*, q. 163, par. 3; B. 37, p. 239b.
(4) *Mariale*, q. 127; B. 37, p. 179b.
(5) *In III Sent.*, dist. 3, art. 8, ad 1; B. 28, p. 51a.
(6) *Postilla super Isaiam*, Cod. lat. Berol. 809, fol. 82[rb].

« Beata Virgo concepta, mox sanctificata fuit » (1).

« Primo in uterina sanctificatione, quando siccitas quae erat ex peccato originali reviruit quodammodo per rorem gratiae, dum ab eo purgata est » (2).

« Quamvis enim culpam traxerit, tamen ante ortum ejus ex utero spina per sanctificationem dealbata fuit, imputribilis per libidinem contractam, incombustibilis per concupiscentiam alienam » (3).

Selon saint Albert la Sainte Vierge a donc été sanctifiée dans le sein de sa mère, après l'infusion de son âme et avant sa naissance « ex utero ». Il en fut de même pour Jérémie et pour saint Jean-Baptiste. En effet les arguments qu'apporte saint Albert dans le cas de la Vierge Marie valent pour tout autre cas similaire (4). Il le dit lui-même : « Dicimus quod tribus de causis beata Virgo et *quilibet alius* non potest sanctificari in parentibus... » (5). De même les arguments donnés en faveur du « post animationem » dans l'ad 1 et l'ad 4 de l'article 4 (6) ont manifestement une valeur générale.

Il y avait une difficulté spéciale pour le cas de Jérémie. Dieu n'avait-il pas dit au prophète : « Priusquam te formarem in utero novi te (7) ? » Ne s'agissait-il pas d'une connaissance d'approbation par la collation de la grâce ? Non, car cette parole « intelligitur de notitia praedestinationis, et ideo sequitur etiam : Antequam exires de vulva sanctificavi te, ut notificaret etiam gratiam praedestinationis cum gratiam sanctificationis quae post formationem puerperii datur in utero » (8).

(1) *Comp. super Ave Maria*, Clm 9528, pag. 118a.
(2) *Ibid.*, p. 117a.
(3) *In Luc.*, 1, 49; B. 22, p. 130b. Les textes apparemment favorables comme celui-ci : « Beata Virgo liberata fuit a *vae* peccati originalis et repleta gratia sanctificationis » (*Compendium*, Clm 9528, page 111a) et les autres semblables qu'on pourrait trouver (v. g. *Mariale*, q. 31, par. 4; B. 37, p. 67b; *Ibid.*, resp. ad qq. 137-139, p. 197a; *In Matth.* 1, 18; B. 20, p. 36b) doivent s'entendre, semble-t-il, du péché originel « materialiter » i. e. du « fomes peccati » dont il sera parlé plus bas.
(4) Sur la « sanctification » de saint Jean-Baptiste, cf. l'examen des témoignages et des textes présenté par D. BUZY, *Saint Jean-Baptiste a-t-il été sanctifié dans le sein de sa mère ?* dans *Rev. sc. ph. th.*, VII (1913), pp. 680-699.
(5) *In III Sent.*, dist. 3, a. 3, sol.; B. 28, p. 46a.
(6) B. 28, p. 47ab.
(7) *Jer.* 1, 5.
(8) *In III Sent.*, dist. 3, a. 3, ad 6; B. 28, p. 48a. Même réponse : *In IV Sent.*,

Il n'y a donc pas de différence entre la sanctification « in utero » de Marie et celles de Jérémie et de Jean-Baptiste, en ce qui concerne le temps où elle fut accordée. Tout au plus peut-on remarquer qu'il est dit « probabilius est quod cito post animationem » quand il parle de la Vierge, alors qu'il place la sanctification de Jean Baptiste à la Visitation (1) et qu'il ne donne aucune indication précise en ce qui concerne le prophète Jérémie.

Là où saint Albert accuse fortement les différences de ces sanctifications, c'est quand il détermine leurs effets divers. De Marie il dit : « Unde dicimus sine praejudicio quod sanctificatio beatae Virginis abstulit vim inclinandi ad veniale et mortale quantum est de se, habitum originalis peccati et reatum; et secundum dicta Magistri hic et Damasceni, mansit adhuc in habitu et dispositione non inclinantibus ». Tandis que de Jérémie et de Jean-Baptiste il affirme : « In Jeremia autem et Joanne mansit inclinans ad veniale, non autem quantum est de se ad peccatum mortale » (2). En conséquence : « Bene concedo Jeremiam et Joannem venialiter peccasse, sed non Virginem gloriosam propter honorem Domini » (3).

Bien qu'ayant eu le même effet quant à l'élément formel du péché originel (4) (en effet en Marie, Jean-Baptiste et

dist. 6, a. 9, ad q. 2, ad 1; B. 29, p. 137b; et *Post. super Jer.*, Ed. Meersseman *Ang.* IX (1932), p. 7.

(1) *In Luc.*, I, 41; B. 22, p. 117b-118.

(2) *In III Sent.*, dist. 3, A, a. 6, ad 1; B. 28, p. 49b.

(3) *Ibid.*, a. 8, ad 2; B. 28, p. 51a. Cf. *Mariale*, qq. 85, 127; B. 37, pp. 143a, 179b; *Post. super Jer.*, Ed. Meersseman, *Angelicum*, IX (1932), p. 9; *In Luc.*, I, 15; B. 22, p. 30ab; *Sum. de theol.*, II, tract. 16, q. 100, m. III, sol.; B. 33, p. 249a. Voir spécialement : *Mariale*, q. 133 : Utrum B. Virgo fuerit a peccato immunis, et q. 134 : Utrum B. V. potuerit peccare ?; B. 37, pp. 187-190.

La fin de la citation invoque tacitement l'autorité d'un passage de saint Augustin qui est donné intégralement dans la *Summ. de theol.*, II, tract. 17, q. III, m. 1, ad 1; B. 33, p. 321a : « Excepta beata Virgine Maria, de qua propter honorem Domini cum de peccatis agitur nullam volo quaestionem haberi. Unde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuit ad vincendum ex omni parte peccatum, nisi quia concipere et parere meruit Deum, quem nullum constat habuisse peccatum ». (S. Augustin, *De natura et gratia*, c. 36, n. 42; P. L., 44, col. 267). L'autorité de ce texte est invoqué fréquemment, v. g. : *De natura boni*; Clm 26831, fol. 65^r, 138^r; *Sum. de theol.*, II, tract. 16, q. 100, m. 3, sol.; B. 33, p. 249a; *Ibid.*, tract. 17, q. 108, m. 3, ad q. 2, ad 2; B. 33, p. 308b; Ms. de Florence G. 5345, fol. 44ra; *Compendium*, Clm 9528, pag. 112^b, 123^b; *Mariale*, B. 83ab, 88a, 95b; etc.

(4) « Materiale in originali est foeditas concupiscentiae sive corruptio

Jérémie la faute elle-même fut également effacée), la sanctification initiale eut des effets très différents en ce qui concerne l'élément matériel (1) : En Jérémie et en Jean-Baptiste le « fomes », même après la sanctification, continua à les inciter au péché véniel, et l'Ecriture (2) nous apprend que de fait ils péchèrent, au moins véniellement. Au contraire le « fomes » en Marie fut dès la grâce initiale lié complètement, et la bienheureuse Vierge ne commit jamais le moindre péché véniel. Elle est donc d'une dignité supérieure à celle des deux prophètes : « Primum ergo locum (secundum dignitatem gratiae sanctificationis) beata Virgo habuit quae specialem coram Deo gratiam invenit; secundum habuit praecursorem qui viam gratiae praeparavit; tertium vero propheta Jeremias qui hujus gratiae fuit praenunciator » (3).

Marie est vraiment supérieure aux deux prophètes puisqu'elle est supérieure au plus grand des deux, saint Jean Baptiste. Saint Albert le redit en s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin : « De secundo, ibidem [Matt.] 5, 11, Non surrexit inter natos mulierum major Joanne Baptista, Augustinus contra Felicianum : Si nullus major inter natos mulierum, nullus major hominum. Ergo nullus major sub Deo, excepta beata Virgine, ad quam nihil creatum est comparabile » (4).

vitii de qua supra dictum est. Formale autem in eo est carentia debitae justitiae ». *In II Sent.*, dist. 30, a. 3, sol.; B. 27, p. 505a; cf. *Sum. de theol.*, II, q. 107, m. 2-3; B. 33, pp. 286a-291b.

(1) « Unde fomes secundum quod est sequela originalis peccati instigans ad veniale vel mortale in ipsa (Maria) non fuit ». *Sum. de theol.*, II, tract. 17, q. 111, m. 2, sol.; B. 33, p. 323a. Cf. *In II Sent.*, dist. 3, a. 3, ad 3; B. 27, p. 505b.

(2) « Et quamvis gradum hujus primum sanctificationis beata Virgo habeat quae hanc gratiam exhibuit, tamen gradum proximum juxta illam praecursor habuit, qui licet peccatum habuit, tamen de peccato mortali non legitur fuisse temptatus. Matthaei, 3, (14) : Ego a te debeo baptizari. Glossa : id est, de peccato mundari. Joannes ergo ad minus peccatum veniale habuit. Jeremias autem, ut gratiae demonstrator et illam sanctificationem in utero habuit, tamen impedimentum peccati fecit. Cum enim dicit : Puer sum, sensus est quod puerilibus infectus sum, quae puerilia tantum praestabant impedimentum ut se loqui non scire fateretur ». *Post. super Jer.*, Ed. Meersseman, *Ang.* IX (1932), p. 9.

(3) *Ibid.*

(4) *In Luc.*, I, 13; B. 22, p. 26a.

Marie et les Saints.

Les Saints sont la gloire de l'Église triomphante après avoir été les héros de l'Église militante. Dieu les récompense d'avoir été dociles à la grâce, d'avoir construit cette merveille qu'est une âme parfaite. Chacun à sa manière, ils ont reproduit la perfection divine. Ils ont excellé dans l'une ou l'autre des grandes vertus : les uns sont plus particulièrement des modèles de foi, d'espérance ou de charité; d'autres se sont illustrés dans l'exercice de la force; quelques-uns ont réalisé admirablement par leurs macérations l'idéal de la tempérance surnaturelle, d'autres enfin ont pratiqué excellemment la prudence ou la justice. Chacun a sa beauté propre, « ils diffèrent d'éclat comme l'étoile de l'étoile » (1), et cela parce qu'ils ont eu des grâces diverses : « Aliis quippe sanctis divisiones gratiarum datae sunt » (2).

Il en va autrement de la Sainte Vierge : « Beatae vero Virgini totus fons gratiarum datus est » (3). Aussi peut-on croire qu'en elle « Quidquid unquam bonitatis vel pulchritudinis in aliquo sanctorum fuerit in ipsa credimus minime defuisse » (4); « Transibo igitur ad hoc quod Angelus in laudem ejus dixit : Gratia plena, in quo primo notabile est quod sancti quidam pleni leguntur fuisse gratia et pleni Spiritu Sancto et pleni fide. Quorum omnium plenitudinem beata Virgo ut plenissima in se conclusit » (5).

Réunissant ainsi en sa personne toutes les beautés des autres saints, elle brille d'une splendeur particulière : « Beata Maria plus rutilat in gloria quam aliquis Angelus vel etiam Sanctus » (6). Elle est la reine de l'Église triomphante aussi bien que de l'Église militante : « Beatissima autem Virgo habuit coronam regni triumphantis et militantis Ecclesiae » (7).

Sa dignité surpasse sans conteste celle de tous les Saints : « Beatissima Virgo est suprema omnium sanctorum » (8).

(1) *I Cor.*, XV, 41.
(2) *Serm. de Tempore*, 59; B. 13, p. 229b.
(3) *Ibid.*
(4) *Mariale*, q. 15; B. 37, p. 38b.
(5) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 90ᵛ.
(6) *Serm. de sanctis*, 38; B. 13, p. 565b.
(7) *Mariale*, q. 43; B. 37, p. 86a.
(8) *Ibid.*, q. 146; B. 37, p. 208a.

Marie et les Anges.

Dans le *Mariale*, saint Albert se pose enfin la question : « Utrum beata Virgo fuerit exaltata super omnem creaturam in quarta hierarchia ? » et, comme nous l'avons dit, il donne quinze arguments en faveur d'une réponse affirmative, justifiant ainsi l'emploi très fréquent qu'il fait, ici même et un peu partout, de l'expression : « Exaltata super choros Angelorum » (1). Après avoir indiqué l'origine de cette formule : « Hieronymus (2) et omnes sancti et ipsa universalis Ecclesia cantat solemniter quod ipsa est exaltata super choros Angelorum » (3), il commence ainsi son argumentation : « Inde sic : Omnes chori Angelorum sunt de aliqua hierarchia. Sed ipsa exaltata est super choros Angelorum. Ergo ipsa est super omnes hierarchias Angelorum ». Simple déclaration des termes, suivie de bonnes raisons en faveur de cette exaltation de Marie au-dessus des chœurs angéliques.

Voici les trois principales : « Alii homines possunt venire ad Seraphim; nullus autem ad dignitatem et statum beatissimae Virginis. Est igitur super Seraphim ». Puis cette autre preuve plus ingénieuse :

« Improportionabiliter differt magis Domina a servo quam servus a servo. Sed Seraphim sic se habet ad Cherubim ut servus ad servum, Domina autem ad Seraphim ut regina sua et omnium Angelorum. Ergo improportionabiliter plus est ipsa super Seraphim quam Seraphim super Cherubim. Ergo in alio ordine super ipsum. Sed Seraphim est supremus ordo Angelorum. Ergo ipsa est super omnes hierarchias Angelorum ». Enfin cette dernière qui a une saveur toute médiévale : « Rex et Regina ab eadem denominantur dignitate et regno et principatu; ab eodem enim regno dicitur rex Franciae et regina Franciae. Ergo ab eodem regno dicitur Rex coelorum et Regina coelorum. Sed sua dignitas regalis est super omnes dignitates Angelorum et

(1) Entre plusieurs autres endroits : *Mariale*, B. 37, pp. 111a, 119a, 180b, 186b, 221b, 222a, 233b, 234b, 276b; *Scripta super Sent.*, B. 25, p. 458a; B. 26, pp. 396b, 397b; B. 28, p. 365a; *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 65r, 66v, 74r, 77r, 94v, 148v, 149r; *Comp. super Ave Maria*, Clm 9528, pp. 114b, 117b, 118a; etc.

(2) *Serm. de Assumpt., ad Paulam et Eust.*; Migne, P. L., 30, c. 132.

(3) *Mariale*, q. 151; B. 37, p. 221b.

principatus. Ergo dignitas reginae coelorum est super omnes choros et hierarchias Angelorum. »

La Vierge Marie est donc l'œuvre de la création la plus parfaite. Elle est au-dessus des anges (1) qui sont les êtres les plus élevés en nature et dont quelques-uns sont très élevés en grâce. Les humains qui se sont le plus sanctifiés et même ceux qui ont bénéficié d'une grâce initiale extraordinaire lui sont inférieurs. Elle est dans une hiérarchie à part, la quatrième, occupant la place qui convient à la créature qui a été gratifiée de la plus grande des plénitudes de grâces. Car la grâce et la dignité sont corrélatives. Plus une âme vit de la vie divine, plus elle s'élève au-dessus de sa misère native, plus elle se rapproche de Dieu, plus elle acquiert de dignité (2).

L'on comprend alors que la grâce, en s'emparant de la personnalité de la Sainte Vierge, en lui conférant un capital de vie surnaturelle incomparable, en la faisant participer à un degré inouï à l'intimité de Dieu, en ait fait la créature la plus rapprochée de la divinité elle-même : « Deo ... propinquissima » (3) et par le fait même la plus digne de toutes : Dignissima ... omnium creaturarum » (4).

(1) En tant qu'elle est au ciel. Sur la terre elle leur fut d'une certaine façon inférieure : « Natura humana consideratur duobus modis scilicet in comparatione ad finem secundum quod est perceptiva beatitudinis aeternae et sic se habet ad angelos ut excedens et excessa et quantum ad hoc beata Virgo fuit altior omni angelo; alio modo consideratur secundum statum viae ad beatitudinem, et secundum hoc inferior fuit omni angelo et quoad hoc perceptiva est illuminationis ab angelis et B. V. et alii sancti ». Ms. de Florence G. 5345, fol. 41[va].

(2) « Et sic patet qualiter anima rationalis gratiae auxilio, super suum naturale posse elevatur in cognitione divinorum, videlicet ad primam veritatem et ad summam. Et notandum quod in hujusmodi elevatione anima non tantum naturalem terminum supergreditur sed super se elevatur et suae perfectioni appropinquat meliorando et renovatur... » *Mariale*, q. 61; B. 37, p. 106a. « Secundo modo sunt gradus in hujusmodi elevatione animae ad Deum, secundum majorem habituum gratuitorum perfectionem, animam super posse naturae magis et magis elevantium et Deo propinquius conjungentium ». *Ibid.* p. 109b. Et ce beau texte que nous citions plus haut : « Secundum gratiam autem quae est quasi lumen creatum procedens a luce increata, ubi major est participatio, ibi major ad primam lucem appropinquatio. Ergo ubi gratia in summo, ibi appropinquatio in summo et puritas in summo. Sed in beatissima Virgine respectu omnium aliarum creaturarum non unitarum fuit gratia in summo. Ergo appropinquatio in summo ad primum lucem ». *Ibid.*, q. 138, p. 194b.

(3) *Mariale*, qq. 12 et 52; B. 37, pp. 31a et 98b; « Simillima enim fuit Deo... » *Ibid.*, q. 158, p. 230a.

(4) *Mariale*, q. 8; B. 37, p. 23a. « Dignissima » : *Ibid.*, qq. 1, 52, 70; pp. 5b,

Marie et le Christ.

Toutefois les superlatifs « dignissima », « propinquissima » et les autres que saint Albert emploie ne doivent pas donner le change sur sa pensée exacte. Malgré l'exaltation dont elle a joui sur la terre et dont elle bénéficie au ciel, Marie demeure une créature. Sa grandeur, supérieure à toute grandeur créée, est pourtant infiniment inférieure à celle de la Divinité : « Bene puto quod quidquid potest percipere creatura pura capax Dei, hoc totum communicatum est Matri Dei; ... tamen notandum quod licet dicatur exaltata super choros Archangelorum non tamen est exaltata ad aequalitatem altitudinis divinae, quia sicut prius dictum est, distantia est extra mensuram, et ideo licet sit altior omnibus Angelis, tamen adhuc distat a dignitate divina sine proportionis mensura » (1).

L'on voit par là que l'on ne doit accepter qu'avec un relativisme catégorique, quand il s'agit de la Vierge Marie, les expressions qui sont appliquées dans un sens absolu et sans aucune restriction au Christ-Jésus considéré selon sa nature divine.

Le même relativisme est encore obligatoire si l'on considère le Christ selon sa nature humaine. Même en ce cas, la distance demeure incommensurable : « Christus secundum quod homo est finis omnium creaturarum vel dignissima creaturarum » (2). « Christo debetur major puritas quae sub Deo intelligi possit » (3). La raison en est que le Christ, dans son humanité s'achevant dans la personnalité divine, a eu d'une certaine façon par grâce tout ce qu'en tant que Dieu il possédait par nature : « Ille homo habuit omnia per gratiam quae Deus habuit per naturam » (4). Et saint Albert d'affirmer : « Concedimus etiam quod Dominus noster Jesus

98b, 127b. « ... cum nulla creatura ipsa sit superior ». *Ibid.*, q. 158, p. 229b. « ... maximam creaturam fuisse ». *Ibid.*, q. 158, p. 230b. « ... super omnes purarum creaturarum ordines ». *Ibid.*, q. 193, p. 279b. « Omnis creatura sub ipsa est ». *Comp. super Ave Maria*, Clm 9528, fol. 123b. « Dignior est omni pura creatura ». *In I Sent.*, dist. 16, art. 12, sol.; B. 25, p. 458a.

(1) *In I Sent.*, dist. 44, art. 5, ad q. 3; B. 26, p. 397b.
(2) *In III Sent.*, dist. 10, a. 2, sol.; B. 28, p. 191b.
(3) *Ibid.*, dist. 2, a. 6, ad 3; B. 28, p. 29b.
(4) *Mariale*, q. 34; B. 37, p. 72b.

Christus habuit omnes dignitates matris suae vel in se vel aequipollenti excellentissimo congruenti » (1).

Toutefois en cela même qu'il dépasse sa mère en dignité, Jésus la glorifie. N'est-ce pas l'honneur d'une mère de donner le jour à un fils d'une grande perfection ? Et Albert applique à Marie le mot de l'Évangile : Tout arbre se reconnaît à ses fruits : « Concedimus etiam quod a Filio suo in omnibus privilegiis antecellitur nec in hoc laus matris suae diminuitur sed exaltatur in eo quod non tantum genuit sibi filium coaequalem sed infinitum meliorem. Quod etiam ex hac parte quodam modo infinitat bonitatem matris : omnis enim arbor ex fructu cognoscitur proprio. Unde si bonitas fructus bonificat arborem, infinita bonitas in fructu adhuc ostendit infinitum in arbore bonitatem » (2).

3. — La maternité divine.

La plénitude de grâces est à la source de l'éminente dignité de la Vierge, de son élévation sublime près de Dieu : « ... ubi major est participatio (gratiae) ibi major ad primam lucem appropinquatio... » (3). Mais dans cette plénitude elle-même il y a une grâce particulière qui se révèle la plus grande de toutes et qui est à la source de toutes les autres, c'est la maternité divine : « Deinde quaeritur de privilegio quod est matrem Dei esse, *ratione cujus* etiam dicitur principaliter gratia plena beatissima Virgo » (4).

Saint Albert, fidèle à toute la tradition, proclame hautement la suréminence de la maternité divine. Il affirme que cette prérogative est elle-même la plus grande des grâces et la plus noble des dignités, qu'elle est au principe de toutes les autres grâces et de toutes les autres dignités. S'il ne donne pas à ces affirmations toute l'ampleur qu'il accorde à d'autres conclusions, il ne s'en fait pas moins le héraut convaincu. Sans doute, dans l'ordonnance des chapitres du *Mariale*, il ne réserve pas une place de choix à l'étude de la maternité divine et il la range simplement parmi les douze

(1) *Ibid.*, q. 197, p. 287a.
(2) *Ibid.*, p. 287b.
(3) *Ibid.*, q. 138, p. 194b.
(4) *Ibid.*, q. 140, p. 198a.

privilèges qu'il reconnaît à Marie, en sorte qu'apparemment la plus grande prérogative est énoncée comme équivalente, par exemple, au titre symbolique de « porte du ciel » ou d' « étoile de la mer ». Mais pareil dispositif ne correspond pas à la hiérarchie réelle que saint Albert indique avec une précision remarquable dans le texte même du *Mariale* et dans ses autres œuvres.

Premièrement la maternité divine est la plus grande des grâces. — Assurément à un certain point de vue la grâce, et aussi la gloire qui en est comme le fruit, l'emportent sur la maternité divine. Ainsi, par la grâce nous concevons spirituellement le Christ en la partie spirituelle de notre être, qui est la partie la plus noble de la créature humaine, alors que la maternité divine comporte de soi une fonction matérielle, d'ordre purement physique.

De plus, à supposer que la Sainte Vierge n'ait pas été dotée de la grâce sanctifiante, la génération de Jésus ne lui aurait pas été utile au point de vue de son salut et de son bonheur éternel. Dans son *Compendium super Ave Maria*, Albert rapporte à ce sujet la parole de saint Augustin : « Materna propinquitas nihil Mariae profuisset nisi felicius Christum corde quam carne gestasset » (1). Pour ces divers motifs, sous le rapport du bien moral et du mérite, la grâce vaut mieux que la maternité divine.

Mais si l'on établit une comparaison entre la grâce et la maternité divine considérées chacune de façon absolue, on doit dire qu'au point de vue de l'excellence et de la dignité, la maternité divine est de beaucoup supérieure. Et cela, même si l'on considère la qualité de Mère de Dieu comme le fait d'ailleurs saint Albert, abstraction faite des faveurs qu'elle présuppose et des dons qu'elle appelle à sa suite.

A. Entre Marie et son divin Fils il y a une liaison substantielle. La Vierge a communiqué à Jésus sa propre chair, son propre sang, sa propre substance, elle est mère du Verbe de Dieu au sens propre du mot. La filiation divine qui se réalise par la grâce est une filiation adoptive et analogique; ce n'est qu'une participation accidentelle à la nature divine; elle ne nous relie à Dieu que par des liens également acci-

(1) *Compendium*, Clm 15744, fol. 10ª. Cf. Migne, P. L., 40, col. 398.

dentels. D'où l'infériorité de la filiation divine par la grâce vis-à-vis de la maternité divine.

Citons la série impressionnante de preuves que saint Albert apporte en faveur de ces vérités : « Inter matrem et filium est conjunctio substantialis; inter patrem et filium adoptivum est participatio accidentalis; ergo majus est esse matrem Dei per naturam quam esse filium Dei per adoptionem » (1).

« Item, illud ad quod sequitur majus bonum est eligendum. Sed ad esse matrem Dei sequitur majus bonum quam ad esse Angelum. Ergo hoc melius est et magis eligendum. Minor patet : quia ad esse matrem Dei sequitur esse dominam omnium Angelorum ». « Item, inter esse Filium Dei per naturam et esse Deum, et esse filium Dei per adoptionem et non esse Deum, medium est esse Dei matrem per naturam et non esse Deum. Ergo immediate post esse Deum est esse matrem Dei » (2).

B. L'union hypostatique l'emporte sur la grâce et sur la gloire. Elle est une union physique et réelle à Dieu; la grâce et la gloire ne sont que des unions objectives, intentionnelles. Elle a pour terme l'être divin, la personnalité divine; la grâce et la gloire ne font participer qu'à la vie de Dieu. Autant l'être est supérieur à l'activité, autant l'union hypostatique dépasse la grâce et la gloire.

Or par la maternité divine la Vierge entre en quelque sorte dans cet ordre transcendant. En effet la génération se termine en premier lieu à la personne de l'engendré, secondairement à sa nature; la Vierge Marie, consubstantielle au Christ selon son humanité est mère du même Christ selon son hypostase divine : « Unde cum nativitas respiciat esse hypostasis et personae primo et principaliter, naturam autem per posterius, ipse dicitur mater Christi secundum hypostasim, quae hypostasis est Deus et homo, et ideo ipsa

(1) Cf. *Mariale*, qq. 75, 165; B. 37, pp. 131b, 247b.

(2) *Mariale*, resp. ad qq. 140, 141; B. 37, p. 199b. *Ibid.* : « Item, causa in quantum causa dignior est suo effectu in quantum effectus. Ergo dignius est esse causam boni quam causatum a bono. Sed mater Dei est causa Dei et origo Dei secundum illud quod natum est. Frater autem Dei non est causa vel origo Dei sed causatus ab eadem origine. Ergo plus est esse matrem Dei quam fratrem Dei... » « Item, Mater Dei respectu filii Dei dicit relationem superpositionis, frater aequiparantiae ».

est mater Dei et hominis; licet non sit consubstantialis nisi quoad naturam humanam tantum, quia consubstantialitas ex intellectu suo non dicit nisi convenientiam in substantia; nativitas autem est personae primo et per se et naturae per consequens et posterius » (1).

Marie est donc liée intimement par sa maternité divine à cet ordre suréminent qu'est l'ordre hypostatique.

C. La maternité divine n'est pas un principe intrinsèque de sanctification. Toutefois elle appelle, elle exige, du moins à titre de suprême convenance, un degré extraordinaire de grâce et de gloire. Elle est la source jaillissante d'où découlent tous les privilèges et toutes les grandeurs de la Sainte Vierge, notamment sa grâce sanctifiante suréminente : nous le montrerons dans quelques instants à l'aide de nombreux textes albertiniens. Or la source, la raison d'être fondamentale, vaut mieux que ce qui en dérive : « Quidquid claudit alterum in se plus est eligendum quam illud quod non claudit alterum in se. Sed esse matrem Dei per naturam necessario claudit in se esse filium Dei adoptivum » (2).

D. Selon saint Albert le culte de « dulie » est dû à la créature raisonnable en tant qu'elle possède la grâce ou qu'elle est susceptible de la récupérer : « Dico quod dulia debetur rationali creaturae non depravatae per peccatum irremediabiliter, in qua non apparet actus indignitatis » (3). Le culte d' « hyperdulie » est rendu à la Vierge non pas en tant qu'elle est pleine de grâces, mais en tant qu'elle est Mère de Dieu. Saint Albert l'affirme tout en réfutant une objection voulant que Marie soit digne du culte de latrie : « Praeterea circa hoc quaeritur qua adoratione adoranda sit gloriosa *mater* Verbi quod carnem assumpsit ? Et videtur quod latria quia honor *matris* ad regem refertur... Ad aliud dicendum quod beata Virgo hyperdulia est adoranda : licet enim honor *matris* sit honor regis, tamen quia per deitatem aliam generationem habuit Filius, honor divinus ei non debetur, sicut deitatem Filius ab ipsa non accepit » (4).

(1) *In III Sent.*, dist. 4, art. 5, ad obj. 2; B. 28, p. 86b.
(2) *Mariale*, resp. ad qq. 140, 141; B. 37, p. 199a.
(3) *In III Sent.*, dist. 9, art. 7, sol.; B. 28, p. 178a.
(4) *Ibid.*, art. 9, q. et ad q.; B. 28, p. 181b et 182a.

La raison qui motive le culte d'hyperdulie est donc la maternité divine; celle qui motive le culte de dulie est la grâce. Or le culte d'hyperdulie est évidemment supérieur à celui de dulie. Donc la maternité divine l'emporte sur la grâce.

E. Enfin la Vierge par ses vertus a mérité *de congruo* de devenir Mère de Dieu : « Ad alia omnia dicendum quod virtutes quae excellenter fuerunt in beata Virgine fuerunt causae disponentes meritorie ad hoc quod eligeretur in matrem Dei et non finis annuntiationis. Dico autem meritorie per modum congruitatis... » (1). Marie n'a pas mérité cette faveur *de condigno* : le même texte l'affirme : « Dico autem meritorie per modum congruitatis et non necessitatis et justitiae ». A fortiori la bienheureuse Vierge n'a pas pu mériter la maternité divine prise absolument.

Que déduire de cela? La grâce est au principe du mérite et le proportionne. Si donc la Vierge malgré sa plénitude inouïe de grâces a été impuissante à mériter la maternité divine, c'est que la grâce est d'un ordre inférieur à celui de la maternité divine et ne peut aucunement l'atteindre (2).

De ces arguments on peut conclure avec le Docteur Universel : « Ex his manifestum est quod non potest intelligi purae creaturae major participari gratia quam esse matrem Dei » (3). « ... cum altissimum sit esse Matrem Dei... » (4) « Deus beatae Virgini summum donum donavit cujus pura creatura capax fuit scilicet Dei maternitatem » (5). « ... Nisi ipsa esset Deus, non posset major gratia intelligi quam quod ipsa esset Dei mater » (6).

(1) *Summa de Incarnatione*, ms de Florence G. 5345, fol. 42[ra].
(2) Il y a une autre raison qui ne nous importe pas ici : c'est que le principe du mérite ne tombe pas sous le mérite. Il est évident que la maternité divine, étant au principe de toutes les grâces qui furent départies à Marie, n'a pas pu être méritée à l'aide de ces mêmes grâces.
(3) *Mariale*, resp. ad qq. 140, 141; B. 37, p. 220b.
(4) *In III Sent.*, dist. 3, art. 13, ad 2; B. 28, p. 56a.
(5) *Mariale*, q. 138; B. 37, p. 195a.
(6) *Ibid.*, q. 43, p. 73a. Cf. *Ibid.*, qq. 46, 51, 84; pp. 91ab, 96b, 142a; *In I Sent.*, d. 16, a. 12, sol.; B. 25, p. 458a, etc. Lorsque saint Albert parle de la *grâce* de la maternité divine, il est question d'une grâce « gratis data ». Dans notre comparaison entre la maternité divine et la *grâce* il s'agissait de la grâce sanctifiante. Voici un texte où le Docteur Universel dit expressément que la grâce de la maternité divine est une grâce « gratis data » : « Item, gratia gratis data ordinatur ad gratiam gratum facientem. Sed beatissima Virgo

Enfin ce beau passage que nous citions tout à l'heure, et qui est peut-être la plus délicate et la plus élogieuse glorification par saint Albert de Marie Mère de Dieu : « Concedimus etiam quod a Filio suo in omnibus privilegiis suis antecellitur; nec in hoc laus matris suae diminuitur sed exaltatur in eo quod non tantum genuit sibi filium coaequalem sed infinitum meliorem. Quod etiam ex hac parte quodammodo infinitat bonitatem matris. Omnis enim arbor ex fructu cognoscitur proprio. Unde si bonitas fructus bonificat arborem, infinita bonitas in fructu adhuc ostendit infinitam in arbore bonitatem » (1).

La maternité divine, qui est la plus grande des grâces si on la considère en soi, est aussi la source de toutes les autres. En effet si l'on recherche les motifs qui ont incité Dieu à faire de si grandes largesses à la Vierge Marie, l'on voit que la raison dernière en est la vocation à la maternité divine. C'est parce qu'elle devait être mère de Jésus que Notre-Dame a été sanctifiée dans le sein maternel (2). Dieu a mis un soin extrême à garder de toute souillure la femme qu'il avait prédestinée de toute éternité à être sa mère dans le temps : « Ipsa ab initio et ante saecula emanavit a Deo quia ad haec ut fieret mater Filii Dei, praedestinata fuit ab

habuit gratiam gratis datam super omnem creaturam in via vel in patria existentem in hoc quod meruit esse beatissima mater Dei. Ergo et gratiam gratum facientem habuit, gratiam omnis creaturae excellentem ». *Mariale*, q. 46; B. 37, p. 91a.

(1) *Mariale*, q. 197; B. 37, p. 287b.

Il y a contre toute cette doctrine l'objection classique tirée des paroles de Notre-Seigneur, *Luc.* XI, 27 : « Quinimo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud ». Voici comment saint Albert y répond dans son commentaire sur saint Luc : « Dicit ergo « quinimo ». Quasi dicat : hoc verum dixisti. Sed non tantum ea quae carnaliter portavit et lactavit beata est, sed etiam illi qui auditu me Verbum Dei concipiunt et custodiendo fovent et pariunt in opere, sunt beatitudinis illius *participes* qua ipsa mater carnalis beata est ». *In Luc.*, XI, 27; B. 23, p. 173a.

(2) « A gratia autem virtutum differt (sanctificatio in utero) et donorum quod cum actu virtutum ponit ordinationem ad actum gratiae gratis datae ut esse prophetam vel matrem Dei ». *Summa de Incarnatione*, Ms de Florence G. 5345, fol. 43[rb]. « Est enim haec gratia ordinata contra originale et ad bonum; ad bonum autem duobus modis, scilicet ut expediens usum virtutis per remotionem dispositionis contrariae in organis motivis per quae implentur opera virtutum, et per ordinationem ad gratiam gratis datam secundum statum prophetiae vel matris Dei ». *Ibid.*, fol. 43[va].

aeterno et ideo nihil inquinatum potuit intrare in illam. Decuit enim ut illa quae futura erat mater Dei sancta esset et immaculata » (1).

S'il était convenable que Jérémie et saint Jean-Baptiste fussent sanctifiés « in utero », à combien plus forte raison la Vierge Marie? « Jeremias dicitur in utero sanctificatus propter expressiorem prophetiam de sancto in utero. Item Joannes in utero sanctificatus propter digiti demonstrationem. Ergo multo fortius beatissima Virgo propter ipsius conceptionem et generationem » (2).

Cette sainteté initiale n'aurait pas été accordée par Dieu si Marie n'avait pas été prédestinée à recevoir en elle le Soleil de justice. Saint Albert le redit encore au *Compendium super Ave Maria* : « Oportet praevenire solem ad benedictionem quia non fuisset praeventa benedictione sanctificationis si non descendisset in eam Sol justitiae. Ps. 45, 5 : Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus » (3).

Bien que très grande dès l'origine, la sainteté de Marie ne cessa de s'accroître par les mérites de sa vie vertueuse. Mais toujours cette sainteté était orientée vers la sublime mission : « ... Intervenire debuit temporis protractio, in quo proveniret meritorum accumulatio, et emundationi quam acceperat in utero, succederet major depuratio et virtutum exercitatio ut in omnium virtutum apicem sublimata de congruo et singulari suo merito mundo subveniret perdito Salvatorem gignendo » (4).

Et puis le Saint-Esprit intervint spécialement — et cela encore en vue de la maternité divine — pour parfaire une œuvre que le Verbe devait couronner au moment de l'Incarnation : « Per meritum autem vitae cumulata est gloria et inductus contrarius habitus secundum usum uniuscujusque virtutis. Sed per obumbrationem Spiritus deletus est fomes, ne etiam esset habitus, non dico ut non moveret ad actum

(1) *Serm. de Sanctis*, 38; B. 13, p. 563a.
(2) *Mariale*, q. 127, B. 37, p. 179a.
(3) *Compendium*, Clm 9528, p. 123b. « Excipitur tamen beata Virgo ab Augustino propter honorem D. N. J. C. quem in vase corrupto non decuit concipi, nec formari, nec nasci. Et propter hoc, ut dicit Damascenus, praevenit in eam Spiritus sanctificans et emundans ab omni vitiosa corruptione fomitis ». *Summ. de theol.*, II, tract. 17, q. 108, m. 3, ad q. 2, ad 2; B. 33, p. 308b.
(4) *Mariale*. q. 14; B. 37, p. 35b.

cum hoc factum fuerit potius in sanctificatione in utero; post ablationem enim actus non de necessitate aufertur secundum rationem dispositionis, ideo necessaria fuit tertia purgatio quae completa est quando gloria Domini i. e. Filius, ut prophetavit Ezechiel, descendit in templum i. e. uterum, et templum resplenduit i. e. corpus Virginis, a luce Divinitatis ita ut amplius neque ut causa actus neque secundum substantiam habitus, neque secundum rationem dispositionis posset remanere » (1).

Au « Mariale », saint Albert donne une excellente synthèse de toutes les affirmations que nous venons de citer : « Dicimus etiam quod ad hanc puritatem in summo quatuor gradibus ascendit beata Virgo. Primo enim purificata fuit per sanctificationem in utero. Secundo in virtutum exercitatione. Tertio in Spiritus superventione. Quarto in Filii conceptione » (2). Et pourquoi cette pureté, cette sainteté toujours grandissante ? « Hujusmodi puritatis causa est, ut dicit Anselmus, quod debuit esse mater Dei » (3). Et pourquoi l'exaltation sans pareille qui récompense au Ciel la sainteté extraordinaire de Marie ? C'est encore, en définitive, à cause de la maternité divine : « Tertius gradus visionis patriae est visio gloriosae Virginis *matris Dei*, quae super omnes creaturas improportionabiliter et limpidissime et propinquissime contemplatur majestatem Dei, utpote super omnes choros Angelorum exaltata, et ideo tres hierarchias supergressa, in quarta a dextris cum Filio ejus, id est, in potioribus bonis collocata » (4).

(1) *Summa de Incarnatione*, Ms de Florence G. 5345, fol. 44[ra]. Cf. *Compendium super Ave Maria*, Clm 9528, pages 113a, 123b, 124a. *In III Sent.*, dist. 3, art. 7, sol.; B. 28, p. 50a : « Hoc jam facile est determinare quia addidit (praeventus Spiritus Sancti) habitum fomitis extinguendo. Et si quaeritur quid adhuc addit inhabitatio deitatis Filii ? Dicendum quod dispositionem auferendo ».

(2) *Mariale*, resp. ad qq. 137-139; B. 37, p. 197a. Cf. *In Luc.*, 1, 35; B. 22, p. 100a.

(3) *Mariale*, q. 139; B. 37, p. 196b.

(4) *Ibid.*, q. 61, p. 111a. « Terra humilis Virgo est germinans Salvatorem quae tota corpore et anima, vita et morte et praemio splendet a majestate ingredientis per eam Salvatoris ». *De natura boni*. Clm 26831, fol. 81[r]. « Aliud autem reformabat per actum in matre, quam decebat modis omnibus quibus potuit exaltare, et sibi nostram naturam uniendam in ipsa de qua eam assumpsit per omnia honorare. Ut sua igitur erga nos gratia tanto major appareret quanto nostram naturam sibi inseparabilius uniret, et quanto medium illius unionis multiplicius decoraret ». *Mariale*, q. 25, par. 5; B. 37, p. 57b.

La maternité divine est donc la grâce ultime, le don suprême qui est à la source de toutes les autres grâces et de tous les autres dons. C'est la faveur quasi infinie qui place Marie au sommet de la création, tout près de la Trinité elle-même, immédiatement après le Fils de Dieu : « Post personam Filii Dei non potest esse persona dignior et similior ei quam persona matris Dei » (1).

La Sainte Vierge, dans son être même, avant toute considération de son activité, se trouve donc dans un degré de perfection intermédiaire entre la perfection divine et la perfection purement humaine. Elle est entre les hommes qu'elle dépasse et Dieu dont elle s'approche : Elle est *media* au sens où saint Albert emploie le mot *medium* au commentaire des Sentences. Inférieure au Christ, car elle est et reste une créature, elle se trouve au-dessus des plus grands prophètes, au-dessus des saints les plus éminents, au-dessus des chœurs angéliques, tout près de Dieu, en conservant tout de même une ressemblance de nature avec les pauvres pécheurs. La femme que Dieu a exaltée ainsi de façon inouïe, par un prodige déconcertant de son amour et de sa puissance, demeure la sœur de tous les humains. Quelle confiance ceux-ci ne doivent-ils pas avoir en elle ? La Mère de Jésus qui occupe cette place entre les hommes et Dieu n'est-elle pas la plus capable d'opérer, avec son divin Fils et sous sa dépendance, la réconciliation de la terre et du Ciel ? Oui, Marie est la plus puissante et la plus sympathique des médiatrices : elle n'est pas seulement *media*, elle est aussi *via*. Les pages d'Albert sont peut-être encore plus expressives sur ce nouveau titre de Marie médiatrice de grâce.

Cf. : *In I Sent.*, dist. 44, C. art. 5, objection concédée; B. 26, p. 396b. *Summ. de theol.*, I, t. 19, q. 77, m. 3, a. 3, ad q. 3; B. 31, p. 822b.

(1) *Mariale*, q. 111; B. 37, p. 167a. « Sub dignitate enim uniti cum Deo nihil proximius est quam quod de ipsa sumatur quod Deo unitur ». *Summa de Incarnatione*, Ms de Florence G. 5345, fol. 42[va]. Cf. : *De natura boni*, Clm 26831, fol. 121[v]. *Summ. de theol.*, II, tract. 17, q. 111, m. 1; B. 33, p. 320b.

CHAPITRE TROISIÈME

LA VIERGE MARIE EST « VIA ».

PREMIÈRE PARTIE

LA COOPÉRATION A LA RÉDEMPTION

Voulant racheter l'humanité perdue par le péché, le Verbe de Dieu s'est fait chair dans le sein de la Vierge Marie, il a annoncé la bonne nouvelle, il a souffert et il est mort. Puis vainqueur du tombeau, il est monté au ciel où il interpelle sans cesse pour les hommes. Saint Albert est l'interprète de la tradition quand il voit dans ces différents mystères du Christ la réalisation d'un seul plan divin. L'incarnation, la passion, l'exaltation au ciel sont ordonnées à la même fin : le salut de l'humanité (1). L'œuvre de Jésus-Sauveur comprend plusieurs épisodes, mais elle est unique dans l'idée de Dieu : tout est accompli en vue de la réconciliation de l'humanité. Aussi est-ce tout au long de sa carrière que Jésus exerce sa médiation, qu'il est *via*. Saint Albert l'enseigne avec fermeté. La réconciliation n'a pas débuté au moment où le Christ a commencé à appliquer du haut du ciel les fruits de la passion; non, Jésus était déjà médiateur actif quand il accomplissait sur la terre tous les mystères de son abaissement. La médiation

(1) « ... Conceptio est propter nativitatem, nativitas propter passionem, passio propter redemptionem... » *Mariale*, q. 150; B. 37, p. 217b. « Cum igitur finis Incarnationis sit salvatio humani generis, Verbum Dei Incarnatum vel Filius Dei incarnatus recte vocatus est Jesus ». *Mariale*, resp. ad qq. 235 ss.; B. 37, p. 305b. Cf. *Ibid.*, q. 150, p. 217a; *In III Sent.*, dist. 1, a. 10, ad q. 2; B. 28, p. 16b; *Ibid.*, dist. 4, a. 1, sol.; B. 28, p. 76a; *Summ. de Incarnatione*, Ms de Florence G. 5345, fol. 42vb. « ... Passione sua genus humanum redimeret ». *Mariale*, resp. ad qq. 148-150; B. 37, p. 220b. « Collatio adjutoriorum in contrarium, sicut passio et sanguis Christi, quae interpellant pro nobis, et alia merita Christi, qui in eo in quo passus est ipse et tentatus, potest et his qui tentantur auxiliari ». *In III Sent.*, dist. 19, art. 4, sol.; B. 28, p. 341a.

est unique comme l'œuvre du salut elle-même. Et les deux stades qu'on y peut distinguer à la suite de saint Albert ne sont que des aspects d'une même réalité.

Au premier stade il y a surtout une médiation ascendante. Jésus est *via* en tant qu'il présente à Dieu un bien humain, en tant qu'il apaise la justice infinie, principalement par l'offrande du sacrifice du Calvaire (1), sacrifice d'une valeur et d'une dignité infinies en raison de la personnalité divine de Jésus-Prêtre. Dans le second stade il y a surtout une médiation descendante. Le Sauveur répand sur l'humanité les bienfaits divins en appliquant les effets de sa Passion. Les deux stades sont corrélatifs, ils s'appellent l'un l'autre, ils se complètent. C'est parce qu'il a exercé et exerce son office de médiateur dans l'un et l'autre que le Christ est intégralement *via*.

Pour être elle-même *via*, la Vierge doit participer d'une certaine façon à l'œuvre de la réconciliation. Seule une coopération effective aux mystères salvifiques peut légitimer, dans le cas de Notre-Dame, l'usage du terme de médiatrice en ce qu'il a de plus formel. Saint Albert démontre que cette coopération incessante a existé. *Sous* le Christ Jésus *et dans sa dépendance*, elle a sauvé et sauve le genre humain, et cela par l'union à son divin Fils dans ses mystères joyeux et douloureux, puis dans ses mystères de gloire. Parce qu'elle a été « adjutrix redemptionis » (2) et parce qu'elle coopère à la diffusion des biens de la Rédemption, elle a été et elle est *via*. En elle se vérifie le second élément du concept albertinien de médiation.



La Rédemption est elle-même marquée par deux grandes étapes : L'incarnation et la passion en sont les points culminants; toute la vie terrestre de Jésus peut être ramenée

(1) « Recognoverat enim quod ipsa (Maria) Jesum genuerat, qui mundum Deo Patri per proprium cruorem reconciliaverat... » *Serm. de Sanctis*, B. 13, p. 539a. « ... Filius solus sanguine suo salvum fecit populum suum a peccatis ». *Mariale*, resp. ad qq. 225 ss.; B. 37, p. 305b.

(2) *Mariale*, q. 29, par. 3; resp. ad. qq. 148-150, q. 154; B. 37, pp. 62b, 219a, 226b.

à ces deux principaux mystères. Par ailleurs, on ne peut parler de ces mystères sans que soit évoquée la personne de Marie : tant à Nazareth qu'au Calvaire la Mère du Sauveur a été intimement mêlée à l'œuvre rédemptrice. Saint Albert le montre éloquemment. Marie a consenti à devenir la Mère de Celui qu'elle savait devoir être le Sauveur du monde; puis, au pied de la Croix, elle a souffert avec son Fils et elle a offert Jésus à la Divinité comme prix du salut de l'humanité.

La coopération de Marie a l'Incarnation

L'incarnation est le premier acte du drame de la Rédemption : « ... origo et exordium... nostrae redemptionis » (1). Chacun des épisodes du grand mystère, l'annonciation, l'opération du Saint-Esprit, l'action de la vertu du Très-Haut, rend plus proche l'heure du salut définitif : « In angelica salutatione, Sancti Spiritus superventione, virtutis Altissimi obumbratione... salus nostra floruit, quando prope fuit salus nostra » (2). La voie par laquelle le Christ entre dans le monde peut être appelée la voie de la Rédemption : « Via portae orientalis est via redemptionis nostrae et porta beata Virgo quia per ipsam intravit in viam quae ducit ad nostram redemptionem, scilicet, in viam paupertatis et confusionis et mortis... » (3).

Dès le sein de sa Mère le Christ commence sa mission salvatrice : « ... excepit (beata Virgo)... illum, salutis auctorem, qui in ipso matris hospitio salutem nostram est operatus » (4). « Sapientiae enim Dei Filius est qui minis-

(1) *Mariale*, q. 1, par. 2; B. 37, p. 7a. « ... quando scilicet princeps noster, id est, beata Virgo Spiritu Sancto foecunda, concepit et peperit nobis risu novae laetitiae in orto redemptionis (sic) ». *De natura boni*, Clm 26831, fol. 97ʳ.

(2) *In Luc.*, XI, 27; B. 23, p. 170a. « Ad hanc descendit angelus Gabriel nuntiando Ave illud in quo omnes salvati et reconciliati sumus... » *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 131ᵛ. « ... cum ista salutatio sit totius salutis inchoatio... » *Mariale*, q. 31, par. 3; B. 37, p. 66b. « Item per columbam quae revertens ad arcam in ore attulit ramum virentis olivae, virens enim oliva signum est reconciliationis, quam tulit Virgo in ore, quando verbum salutare protulit in suae fidei testimonium : Ecce Ancilla Domini, etc. ». *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 146ᵛ. Cf. *Summa de Incarnatione*, Ms de Florence G. 5345, fol. 42ᵇ.

(3) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 81ʳ.

(4) *In Luc.*, x, 38; B. 23, p. 77a. Cf. *De natura boni*, Clm 26831, fol. 73ᵛ.

travit opus redemptionis nostrae coram beneplacito Patris in habitatione sancta, hoc est, in utero beatae Virginis » (1). Avant même sa naissance Jésus dépouille déjà Satan du butin ravi à l'humanité : « Adhuc enim (Christus) intra viscera conceptus, detraxit et abstulit spolia naturae non solum ad deitatis reconciliationem sed etiam ad unionem cum natura divina. Magnus praedator Christus, qui totum quod possederat diabolus, simul uno momento traxit ad seipsum » (2). Aussi les chastes entrailles de Marie peuvent-elles être comparées à un mur où s'inscrit un lumineux Mane, Thecel, Phares : « Paries enim est uterus Virginis, in quo scribitur : Mane, Thecel, Phares, hoc est, numeratum, appensum, divisum : numeratum numero plenitudinis temporum; appensum pondere Christi meritorum; divisum potestate redemptionis, in solutione pretii facta pro nobis, quia sic divisum est a diabolo regnum istud » (3).

L'Incarnation marque donc le début de la Rédemption. Si elle y a coopéré, la Sainte Vierge pourra déjà être appelée « adjutrix redemptionis ». Or en fait elle y a coopéré. D'abord de façon préparatoire en méritant *de congruo* de devenir Mère du Sauveur (4).

Il est évident que la Sainte Vierge n'a pas mérité sa propre sanctification « in utero ». Personne ne peut mériter pour soi-même l'élection divine ou la première grâce (5), car il est impossible que le principe du mérite tombe sous le mérite (6). Mais à compter de cette grâce initiale, Marie

(1) *Ibid.*, fol. 113[v].

(2) *In Luc.*, I, 31; B. 22, p. 73a. « Dominus in ipsa, in tabernaculo militiae, potestates aereas debellavit et in domo confusionis confusionem induxit ». *De natura boni*, Clm 26831, fol. 92[r].

(3) *In Luc.*, XI, 27; B. 23, p. 165a. Cf. : *Ibid.*, p. 168b.

(4) « ... Illa illum genuit qui nos omnes regeneravit et ipsum gignere suis virtutibus de congruo promeruit ». *Mariale*, q. 146; B. 37, p. 209a. « ... Ipsa cum congruo merito fidei, spei et caritatis et suae excellentissimae humilitatis meruit fieri mater Dei ». *Mariale*, q. 142; B. 37, p. 201b.

(5) « Catholica fides est quod praedestinationis in praedestinante nulla sit causa nec ratio bona nisi sua voluntas et dilectio, qua scilicet praedestinatos dilexit ante mundi constitutionem et elegit... Adhuc catholica fides est quod nullum meritum praevenit gratiam quia aliter gratia non esset gratia ». *Summ. de theol.*, I, tract. 16, q. 63, sol.; B. 31, p. 648a. Cf. *In II Sent.*, dist. 28, art. 2, sol.; B. 27, p. 486b. *In III Sent.*, dist. 4, art. 8, sol.; B. 28, p. 88a. *Summ. de theol.*, I, tract. 16, q. 65, ad obj. 1; B. 31, p. 665a.

(6) « ... Licet nullus possit mereri primam gratiam quia aliter gratia esset ante primam gratiam... » *In III Sent.*, dist. 4, B. art. 8, sol.; B. 28, p. 88a.

fit merveilleusement fructifier en elle les dons divins (1). Tous les actes qu'elle posait étaient méritoires (2) puisqu'ils avaient à leur racine une plénitude de grâces (3) et qu'ils étaient informés par une intense charité (4). Si l'on se souvient que toute action méritoire contribue à l'accroissement de la grâce (5) et de la charité (6), et que la grâce et la charité en croissant sont principes d'un mérite plus grand (7), on peut soupçonner à quel degré de perfection était parvenu le mérite de la Vierge au moment de l'Annonciation (8). Ce mérite, auquel s'ajoutait le travail purificateur incessant du Saint-Esprit (9), constituait une sainteté si

(1) « ... In utero ejus perfecta sanctificatio, addita sibi sanctitas ex vitae merito... » *In Luc.*, II, B. 22, p. 226a.

(2) « Beata Virgo quolibet motu liberii arbitrii ad agendum vel patiendum merebatur ». *Mariale*, q. 136; B. 37, p. 192a.

(3) On a vu au chapitre précédent de quelle plénitude de grâces la Vierge avait été dotée, même au début de son existence. On a vu aussi que la grâce, selon saint Albert, est un « habitus infusus nobis qui nos gratos facit Deo et opus nostrum per informationem gratum reddit et dat ei efficaciam merendi vitam aeternam ». *Summ. de theol.*, II, tract. 16, q. 98, m. 1, ad 1; B. 33, p. 225a.

Pour d'autres textes explicites sur la grâce comme principe du mérite voir: *De natura boni*, Clm 26831, fol. 109r; *In II Sent.*, dist. 26, art. 1, ad viam 2, ad 1; B. 27, p. 445a. *Summ. de theol.*, II, tract. 16, q. 86, m. 2, sol.; B. 33, p. 227b.

(4) Alors que la grâce est le principe lointain du mérite, la charité en est le principe immédiat : « ... Ita gratia est habitus faciens esse bonum et secundum virtutes infusas perficit ad actum ». *In II Sent.*, dist. 26, art. 2, ad q.; B. 27, p. 447b. « Meritum consistit in charitate sicut in radice; non tamen ita consistit quod ipsa sola mereatur sed potius quaelibet virtus vim trahendo, a quantitate dilectionis ». *In III Sent.*, dist. 18, art. 4, ad obj. 1; B. 28 p. 317b. « Motus a charitate accipit merendi efficaciam, virtus ab eadem accipit gratitudinis formam et ideo charitas mater virtutum appellatur ». *In Matth.*, XXII, 37-40; B. 21, p. 55b. Cf. *Mariale*, resp. ad qq. 137-139; B. 37, p. 197b.

(5) « Meritum illud virtutis est ex congruo et non ex condigno vel debito. Congruum enim est, ut ipse dicit Augustinus, quod qui bene utitur gratia quod addatur ei augmentum illius gratiae ». *Summ. de theol.*, II, tract. 16, q. 101, m. 2, ad 2; B. 33, p. 254b. Cf. *Ibid.*, q. 102, m. 1, sol.; B. 33, p. 257a.

(6) Voir *In I Sent.*, dist. 17, art. 10, ad q.; B. 25, p. 483b.

(7) *In III Sent.*, dist. 18, art. 4, ad object.; B. 28, p. 317b. *Summ. de theol.*, II, tract. 16, quaestio incid., sol.; B. 31, p. 661a. *Ibid.*, II, tract. 16, q. 101, m. 2, sol.; B. 33, p. 254a. « Quilibet autem actus charitatis in beatissima Virgine fuit meritorius vitae aeternae et beatitudinis beatitudinem Angelorum transcendentis ». *Mariale*, resp. ad qq. 45-49; B. 37, p. 117a.

(8) Voir *Mariale*, q. 14, par. 4; B. 37, p. 35b. *De natura boni*; Clm 26831, fol. 67r. *In III Sent.*, dist. 3, art. 14, ad 1; B. 28, p. 57a.

(9) « Haec enim etiam antequam esset mater, cum ad matris dignitatem a Spiritu Sancto praepararetur, sic sanctificabatur ut liberam a concupiscentiis haberet puritatem, quo digni essent sanguines sui ad hoc ut corpus

grande que par elle la Sainte Vierge méritait « de congruo » d'être Mère de Dieu (1). Et Dieu qui était au principe de toute cette sainteté, de tout ce mérite (2), se pencha avec tendresse sur ce chef-d'œuvre de son amour (3), il fut attiré, captivé par cette beauté qu'il avait formée avec tant de soins (4). Il délégua un ambassadeur, l'archange Gabriel.

C'était une démarche invitant l'humble Vierge de Nazareth à une coopération prochaine et formelle au grand mystère de l'Incarnation. Coopération prochaine et formelle : car si Marie voulait bien se prêter aux désirs divins, elle le ferait en connaissance de cause. En effet, l'Ange lui indique clairement que l'incarnation marque le début de l'œuvre rédemptrice. Il lui dit que son Fils se nommera Jésus (5)

nullis impuris inquinatum de eis Spiritus Sanctus operaretur. Et hoc est quod dicit Ps. 92, 5 : Domum tuam Domine decet sanctitudo in longitudinem dierum ». *De natura boni*, Clm 26831, fol. 101r. Cf. *Ibid.*, fol. 102r, 105r. *In III Sent.*, dist. 3, art. 12, sol.; B. 28, p. 55a. *Summ. de Incarnatione*, Ms de Florence G. 5345, fol. 44ra. *Compendium super Ave Maria*, Clm 9528, p. 113a. *Postilla super Isaiam*, Ed. Meersseman, *Div. Thom.* (Piac.), XXXVI, (1933), p. 230-231.

(1) Voir les deux textes que nous citons à la page 61, note 4. D'autres textes explicites se trouvent : *Mariale*, qq. 14, 161; B. 37, pp. 35b, 233a. *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 140r. *In III Sent.*, dist. 3, art. 8, ad q.; B. 28, p. 51a. *Summ. de Incarnatione*, Ms de Florence G. 5345, fol. 42ra, 42ra.

(2) « Ex parte enim diligentis non extenditur quantitas dilectionis, nisi in his in quibus dilectio passio est. Sed in his in quibus dilectio virtus simplex est unitiva, concreativa, congregativa, et motiva, et activa, et influxiva boni, quantitas dilectionis accipitur ex parte dilecti et illud magis amatur cui majus bonum influitur. Et sic Deus diligit bonum et majus bonum magis diligit et maxime bonum maxime diligit ». *Summ. de theol.*, I, tract. 16, q. 64, ad q. 3, ad 1; B. 31, p. 657b. Cf. *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 92v.

(3) « ... In secundarium tractandi consilium humanae redemptionis in uterum suum (Deus) inclinaret ». *De natura boni*, Clm 26831, fol. 66r.

(4) « ... Contra ipsum Deum (Maria) fortis fuit quia Deum de coelis ad terram, vinculis carnis ligatum et charitate vulneratum, in gremio uteri sui, scilicet beatissimae virginitatis, carcere captivavit ». *Mariale*, q. 158; B. 37, p. 229a. Cf. *Ibid.*, q. 160, p. 232a. « Oportuit enim ut prae aliis votis ejus consentiret Dominus, quae sic sibi eum attraxit ut visceribus ejus se infunderet et Emmanuelis in ipsa nomen acciperet, quod est Nobiscum Deus ». *In Luc.*, I, 28; B. 22, p. 63a. « Nardus enim humilis est frutex, optimi odoris et redolentiam significat humilitatis. Odorem enim secutus rex coelestis in accubitu uteri delectatus est, ita ut seipsum exinaniret ». *In Luc.*, I, 48; B. 22, p. 127b. Cf. *In Luc.*, X, 39; B. 23, p. 83a. *De natura boni*, Clm 26831, fol. 74v, 119rv, 122r, 134r. *Mariale*, qq. 66, 161, 164; B. 37, pp. 122b, 233b, 242b. *Post. super Isaiam*, Ed. Meersseman, *Div. Thom.* (Piac.), XXXVI, (1933), p. 228.

(5) « In nullo nomine ita expresse finis Incarnationis sicut in hoc nomine Jesus. Et hoc est quod dicitur in Matthaeo : Vocabis nomen ejus Jesum

et qu'il sera roi et sauveur. Il donne les grandes lignes de la mission du Christ et il fait allusion aux prophéties qui l'ont annoncée (1). Il n'y a pas de doute : c'est la rédemption du monde que le Fils du Très-Haut vient accomplir. La Vierge Marie en a conscience (2).

Ainsi renseignée sur la fin de l'Incarnation et les conséquences de la maternité divine, la Vierge va-t-elle accepter d'entrer dans les desseins de Dieu ? A la suite des Pères et des grands écrivains ecclésiastiques, principalement saint Fulbert de Chartres (3) et saint Bernard (4), saint Albert (5) souligne tout le tragique de l'entretien qui s'échange dans l'intimité de la chambrette de Nazareth. Marie tient la place de toute l'humanité (6); un refus de sa part pourrait

ipse enim salvum faciet populum suum, et coetera ». *Summa de Incarnatione*, Ms de Florence G. 5345, fol. 42va-42vb. Comme on sait, Jésus veut dire Sauveur.

(1) Or, selon saint Albert, Marie connaissait parfaitement les Écritures : « Quintum est perfecta cognitio omnium ad statum viae pertinentium, quam habuit per gratiae infusionem et inspirationem; et haec comprehendit perfectam cognitionem Scripturarum operandorum et contemplandorum ». *Mariale*, q. 111; B. 37, p. 168a.

(2) « ... Et instruitur (Maria) ab ipsis (supernis civibus) de conceptu futuro et de regno quod in ea inchoatum est et per filium ejus perfectum ». *In Luc.*, x, 39; B. 23, p. 83b. « Sine omni triplici *vae* fuit beatissima Virgo Maria, sed tripliciter, sine *vae* culpae actualiter, sine *vae* poenae causaliter, sine vae ignorantiae habitualiter, ignorantiae autem dico eorum quae pertinent ad salutem vel mysterii incarnationis revelationem ». *Mariale*, q. 31, par. 4; B. 37, p. 67b.

(3) « O bienheureuse Marie, toute l'humanité captive, sollicite votre consentement. O Reine, vous êtes pour le monde le gage de sa foi. O Vierge, ne différez point, donnez de suite à l'ambassadeur divin la réponse attendue et devenez Mère du Rédempteur ». *Serm. IX, de annuntiatione;* Migne, P. L., 141, col. 337.

(4) « O Vierge, l'Ange attend votre réponse car il est temps qu'il retourne à Dieu qui l'a envoyé. Nous aussi, ô Souveraine, nous attendons la parole de miséricorde, nous qu'opprime misérablement une sentence de condamnation. Et voici que vous est offert le prix de notre salut. Nous serons aussitôt délivrés si vous consentez... Le monde entier, prosterné à vos genoux, attend que votre réponse nous donne le salut ». *Hom. IV*, 8, super Ev. *Missus est*; Migne P. L., 183, col. 83.

(5) « O beata Virgo ostende igitur te illuminatricem et per consensum tuum illumina eos qui in umbra mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis. Stellam te proba poli, ducens nos ad portum tuum et quietum, post tot tentationum jactationes... Nisi ad tuum florem declinet ille rhinoceros serviens tibi ad redemptionem (filius unicornium si es) quis liberabitur de cornu potestatis ejus? Job, xxxix, 9 : Numquid volet rhinoceros servire tibi? Dic ergo, beata, et dic ad Angelum : Ecce ancilla Domini ». *In Luc.*, 1, 38; B. 22, p. 112a.

(6) « Devotio accenditur cum toti humano generi, mediante beatissima

avoir des conséquences incalculables sur le sort des humains; de son attitude dépendent en quelque sorte l'échec ou la réussite du plan divin de miséricorde. Dieu dans toute sa majesté et l'humanité dans toute sa misère attendent une réponse favorable au messager céleste.

C'est alors que sachant la volonté de Dieu de sauver le genre humain et son désir de se servir d'elle à cette fin, Marie accepte par amour pour nous les propositions divines, c'est alors qu'elle consent à devenir mère du Rédempteur et qu'elle croit aux merveilles qui vont s'opérer en elle. Cette foi et ce consentement d'une humble charité (1) ont une valeur formelle et sont les principaux éléments de la collaboration de Marie à l'incarnation, prémices de la rédemption.

Saint Albert se plaît à célébrer l'un et l'autre de ces aspects du « fiat ». Il signale d'abord que c'est la foi qui est la disposition la plus importante en celui qui est invité à donner son consentement à un désir divin : « Per idem autem proprie liberum arbitrium gloriosissimae Virginis inclinatur, quia ad consentiendum in mirabilia maxime disponit fides, et maxime fides de omnipotentia; quia qui credit et advertit Deum omnia posse facere, acquiescit ipsum posse naturas mutare et naturis imperare. Unde cum hic omnium novorum novissimum nuntietur beatissimae Virgini ad credendum, congruentissime ponitur hic hoc nomen — Dominus — quod absolute positum est omni potentiae demonstrativum ». (2) Si Marie n'avait

Virgine, perfecta pax et reconciliatio nuntiatur et humana natura Deo abjecta et Angelis inimica a Deo prior per Angelum salutatur ». *Mariale*, q. 1, par. 2; B. 37, p. 7a. « ... Cum ista salutatio sit totius salutis inchoatio quae primo et principaliter et per se beatissimae Virgini nuntiatur, et in ea et per eam toti generi humano, recte incipit ab Ave ». *Ibid.*, q. 31, par. 3, p. 66b. « Terra nostra quae dedit salutis fructum aperta non est (sic) nisi quod omnia interiora ejus occurentia in consensum verbi angelici peregrinum in terra Dominum in gaudio susceperunt ». *In Luc.*, x, 38; B. 23, p. 77. « Glorificate et portate Deum in corpore vestro. Hoc enim non incongrue gloriosae Virgini datur quae est templum nostrae naturae in quo requievit Divinitas corporaliter et est corpus nostrum in quo glorificavimus et portavimus Deum ». *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 112v-113r.

(1) « Scire desideramus quid sui vel de suo in hac operatione cum Domino (Virgo) habuerit. Et dicimus quod duo : consensum videlicet humilis caritatis et fidem indubitatam promissae veritatis ». *In Luc.*, 1, 28; B. 22, p. 63b. Cf. *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 243b. « ... Et percepta ejus annuntiatione credendo in eam consensisse... » *Mariale*, q. 30, par. 2; B. 37, p. 65a.

(2) *Mariale*, q. 165; B. 37, p. 247a. « Firmitas vero fidei consensum paravit

pas cru si fermement en la toute-puissance divine, elle aurait jugé les événements annoncés parfaitement irréalisables, elle n'aurait pas consenti (1) et elle n'aurait pas prononcé l' « Ecce ancilla Domini » qui est le témoignage de sa foi (2). Par suite elle n'aurait pas conçu le Rédempteur du monde : « Christum beata Virgo corporaliter non genuisset nisi prius Verbum aure cordis concepisset et custodivisset, quasi gestans ipsum in cordis utero » (3). « Filii est duplex (missio), una qua mittebatur in carnem et illa est incarnatio. Alia est qua mittebatur in mentem et illa est interior mentis illuminatio beatissimae Virginis ad intelligendum et consentiendum verbis angelicis » (4). Vraiment le cœur croyant de la Vierge Marie, avant sa chair, a conçu Jésus : « ... corde concepit priusquam corporaliter » (5). « Et dixit ad Mariam quae fuit vera mater ipsius : intus corde prius et postea in utero ipsius formatus est a Spiritu Sancto » (6).

Saint Albert exalte encore la foi de la Vierge quand il la compare à un ferment qui aurait fait lever la pâte divine destinée à devenir le pain vivant : « ... Beatissima Virgo quae de purissimis carnibus et sanguinibus suis viaticum nobis fecit et confecit, panem scilicet vivum qui de coelo descendit, qui est vere vita, quam qui gustaverit non sentiet mortem in aeternum. Hunc autem toti mundo mendico dedit beatissima mulier, de qua dicitur in Evangelio :

ad concipiendum ». *De natura boni*, Clm 26831, fol. 132v. « Nec hoc praesumo dicere quod ipsa sanguinem formandum in corpus Christi deciderit, quia dicit auctoritas Damasceni supra habita quod separationem illam fecit Spiritus Sanctus. Sed hoc verum est quia fidei meritum in ipsa disposuit ad hoc quod in ea fieret ». *In III Sent.*, dist. 4, art. 5, sol.; B. 28, p. 85a.

(1) « ... Respexit in ea Deus ut sibi matrem eligeret fidem qua consensit verbis angeli... » *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 146v. « Manifestatur... virtus fidei in consentiendo ». *Mariale*, q. 1, par. 2; B. 37, p. 6b.

(2) « ... Virens enim oliva signum est reconciliationis quam tulit Virgo in ore quando verbum salutare protulit in suae fidei testimonium : Ecce ancilla... » *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 146v. Cf. *In Luc.*, 1, 35; B. 22, p. 93a.

(3) *In Luc*, XI, 27; B. 23, p. 158b.

(4) *Mariale*, q. 2, par. 17; B. 37, p. 13b.

(5) *In Luc.*, XI, 28; B. 23, p. 173b. Cette formule qu'on trouve déjà par exemple chez saint Augustin (Migne, P. L., 45, col. 5) et chez saint Léon le Grand (Migne, P. L., 54, col. 196) est employée fréquemment par saint Albert, v. g., *De natura boni*, Clm 26831, fol. 78r, 105v, 144r; *Comp. super Ave Maria*, Clm 9528, p. 111a, Clm 15744, fol. 10a; *In Luc.*, 1, 45; B. 22, p. 122a; *Sermones de Sanctis*, 33; B. 13, p. 543a.

(6) *In Luc.*, 2, 31; B. 22, p. 238b.

Mulier abscondit fermentum in farinae satis tribus, donec fermentaretur totum. Tria sata sunt deitas, corpus et anima. Fermentum, ut dicit Bernardus, est fides Virginis quae Deum humanae naturae conjunxit et homini refectionem fecit » (1).

La foi de Notre-Dame au moment de l'Incarnation est la foi qui transporte les montagnes : « Item Matth. XVII, 19 : Si habueritis fidem sicut granum sinapis dicetis monti huic : Transi hinc illuc et transibit et nihil impossibile erit vobis. Sed ad ipsius dictum quando dixit, Luc, I, 38 : Fiat mihi secundum verbum tuum, summus montium tulit se et misit se in mare amarum, id est, Mariam. Ergo ejus fides habuit maximum effectum. Ergo major fuit aliorum » (2).

Le consentement de Marie, préparé par une foi vive, est aussi un élément précieux de la coopération mariale à l'incarnation. Saint Albert montre toute son importance quand il le représente comme le terme d'un grand conseil céleste : « Dominus volens ad nostram redemptionem venire in mundum dixit in consilio angelorum suorum : Quis deducet me in Idumaeam ? (Ps. 59, 11). Respondit Gabriel... : Facta est, inquit, Virgo Maria quasi navis institoris... Cui Dominus : Redeas ergo et dicas ei quod per eam volo deduci in mundum. Reversus vero angelus cum festinatione ad Virginem ait : Ave gratia plena... Post consensum autem Virginis dominus statim intravit in eam quem ipsa suo tempore eduxit in mundum » (3).

Ce consentement que le Seigneur attendait avant de s'incarner était requis pour le salut du monde. Si la Sainte Vierge ne l'avait pas donné (4), notre terre malheureuse

(1) *Mariale*, q. 71; B. 37, p. 128b. On trouve la même citation de saint Bernard, *ibid.*, q. 203, p. 292a; *In III Sent.*, dist. 4, a. 5, sol. ad 1; B. 28, p. 85a. Dans une œuvre un peu postérieure au *Mariale*, le *De natura boni*, saint Albert donne une autre interprétation allégorique de la même parabole : « Tria enim sata sunt anima et corpus et deitas... fermentum autem est ipsa unio harum naturarum et associatio in una persona ». Clm 26831, fol. 107v-108r. Voir encore une autre interprétation : *In Matth.*, VI, 9; B. 20, p. 247a.

(2) *Mariale*, q. 112; B. 37, p. 169a.

(3) *Serm. de tempore*, 59; B. 13, p. 230a. Saint Albert semble avoir emprunté cette idée à Nicolas de Clairvaux (mort après 1176) qui l'exprime dans un sermon attribué à saint Pierre Damien : Migne, P. L., 144, col. 558.

(4) Or elle pouvait ne pas le donner : « Prophetia praedestinationis impletur sine humano arbitrio operante sed non sine arbitrio consentiente in opus

n'aurait pas produit son Sauveur : « Terra nostra quae dedit salutis fructum aperta non est nisi quod omnia interiora ejus occurentia in consensum verbi angelici peregrinum in terra Dominum in gaudio susceperunt » (1).

De l'ensemble de ces textes se dégage la pensée de saint Albert sur la part prise par Marie dans la réalisation de l'incarnation. Par ses mérites, puis par sa foi et par son consentement (2), informés par une ardente charité (3), la Vierge a été associée activement au mystère de miséricorde. Pareille coopération la rend déjà réellement « adjutrix redemptionis ». L'incarnation n'est-elle pas le début de l'œuvre de la rédemption ? Marie en étant uni au Christ dès ses débuts salvifiques a commencé dès lors à être *via*, à travailler à la réconciliation de Dieu et des hommes.

La coopération de Marie a la passion.

L'œuvre de la rédemption commencée à l'incarnation a eu son parachèvement à la passion (4). C'est par le sacrifice sanglant de la croix que le Christ a racheté l'univers et a apaisé la colère de Dieu contre les hommes (5). C'est au vendredi saint que le plus exercé sa médiation — du moins en ce qui concerne la médiation ascendante — par l'offrande d'un sacrifice qui était à la fois expiatoire et méritoire (6). C'est aussi au vendredi saint que Marie a le plus été *via*, et cela en coopérant à la passion de son Fils

Dei ». *Summ. de Inc.*, Ms de Florence G. 5345, f. 41[rb]. Cf. *In III Sent.*, dist. 3, a. 13, ad 1; B. 28, p. 56a; *Mariale*, q. 1, par. 3; B. 37, p. 7b. « ... Annuntiatio est per modum inducentis in consensum ut consentire sit ex libera electione quia aliter non esset laudabile ». *In III Sent.*, dist. 3, art. 16, sol.; B. 28, p. 58a.

(1) *In Luc.*, x, 38; B. 23, p. 77a.

(2) « ... Finis autem in alio est ut Virgo credens consentiat in id quod nuntiatur ». *Summ. de Inc.*, Ms de Florence G. 5345, f. 42[ra].

(3) « ... Consensum videlicet humilis caritatis et fidem... » *In Luc.*, 1, 28; B. 22, p. 63b. Cf. *In Luc.*, 11, 22; B. 22, p. 226a.

(4) « ... Conceptio est propter nativitatem, nativitas propter passionem, passio propter redemptionem... » *Mariale*, q. 150; B. 37, p. 217b.

(5) « Sic igitur quamvis salvatio a culpa sit communis tribus personis, tamen redemptio per passionem propria est Filii incarnati. Secundum hoc Filius solus sanguine suo salvum fecit populum suum a peccatis ». *Mariale*, resp. ad qq. 225ss.; B. 37, p. 305b. Cf. *Ibid.*, resp. ad qq. 148-150, q. 164; pp. 220b, 242b. *In Marc*, 8, 33; B. 21, p. 532a.

(6) « Mors Christi causa est per modum oblationis sacrificii meritorii et

par l'offrande à Dieu, au nom des hommes pécheurs, de biens capables d'apaiser son juste courroux.

Le premier aspect de la participation de la Vierge à la passion se trouve dans le fait qu'elle a offert sur le Calvaire une victime qui était sienne d'une certaine façon, puisque formée dans son sein. C'était en effet dans ses entrailles comme dans une terre féconde que le divin Agriculteur avait cultivé le fruit qui allait être offert sur la Croix : « Haec est terra in qua agricola Spiritus Sanctus exspectat fructum pretiosum..., temporaneum in conceptu, serotinum in crucis redemptione » (1).

Le sein de Marie peut encore être comparé à un lieu sacré où le Christ se revêt d'ornements sacerdotaux avant de monter au Calvaire : « Beata enim Virgo porta templi ecclesiastici est speciosa juxta quam vestibulum est uteri in quo summus rex et sacerdos sacris est indutus in quibus pro nobis immolaturus ad Deum accedat » (2).

Jésus est roi et prêtre. Il est encore guerrier : il combat contre Satan. C'est dans les entrailles de la Sainte Vierge comme dans une tente qu'il s'est armé en vue de la bataille et de la victoire de la croix : « Secundo, cum ea fuit tamquam miles arma induens in tabernaculo. Dominus enim congressurus cum diabolo, tunicam carnis nostrae in sanctissimo tabernaculo virginei corporis induit, quae cum in passione per flagella, et spinas, et clavos, ac lanceam laceraretur et perforaretur, virtus divinitatis quae sub ea occulta fuerat stravit diabolum » (3). Sur la croix le Christ est mort en répandant son sang. Ce sang versé pour le salut de l'humanité, le Christ l'avait reçu de Marie : « In cruce... por-

hoc modo dicitur sacramentum nostrae justificationis, large sumpto sacramento pro sacro secreto et non pro similitudine et causa ». *In III Sent.*, dist. 19, a. 1, ad 5; B. 28, p. 337b.

(1) *In Luc.*, II, 27; B. 23, p. 169a. « Est item (Maria) utilis ut ager et ut ager plenus cui benedixit Dominus. Ager autem plenus est habens quidem frugem copiosam in superficie et florum amoenitatem et odoris fragrantiam et thesaurum in profundo. Sic et beata Virgo in superficie granum exterius attulit frumenti quod cadens in terram sepulchri mortuum non solum mansit sed attulit fructum permanentem in saeculum saeculi ». *De natura boni*, Clm 26831, fol. 141r. « Illud pretium (redemptionis) fuit in die annuntiationis collectum, in die passionis persolutum ». *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 242a. Cf. *Ibid.*, p. 243b.

(2) *In Luc*, II, 27; B. 23, p. 168b.

(3) *Serm. de Sanctis*, 15; B. 13, p. 481b. Cf. *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 244a.

tatus (Christus) de Virgine cruorem acceptum refudit » (1).

Ainsi donc le sang répandu sur le Calvaire, la chair qui souffrait sur la Croix venaient de Marie, étaient pour ainsi dire quelque chose de Marie. C'était déjà une certaine participation de la Sainte Vierge au sacrifice de la Croix. Mais ce n'était qu'une participation lointaine. Il y en eut une autre, bien plus intime, bien plus douloureuse, celle par laquelle Notre-Dame a offert à Dieu pour la rédemption de l'humanité à la fois ses propres douleurs et son divin Fils.

Qui dira jamais les souffrances de la Vierge au pied de la Croix ? « Tunc vero... facta est ut sanguis, quando assistens cruci vidit filii caput spinis laceratum et dorsum et omne corpus sanguine cruentatum. Cum etiam vidit manus et pedes clavis perforari et postremo latus ejus crudeli lancea tranfigi, quis sufficienter explicare poterit quantos dolores tunc sustinuit Virgo Maria ? » (2)

Pour comprendre l'intensité de ces douleurs il faudrait comprendre toute la tragique densité de la prophétie du vieillard Siméon. Saint Albert essaie de nous en faire voir toute la plénitude de sens dans les différents commentaires qu'il en donne. Souvent il emprunte une considération à saint Jean Damascène (3) : « Quod in passione Domini sustinuerit beatissima Virgo patet per Damascenum, qui dicit quod dolores quos effugit pariens in Christi passione sustinuit. Luc. II, 35 : Tuam ipsius animam pertransibit gladius » (4). Et ailleurs : « In beata autem Virgine dolor partus partum est subsecutus. Nam dolores quos natura superans in partu non sensit postea sub cruce stans et exsanguinem conspiciens natum reddidit cum usura. Tunc primum experta quibus cruciatibus viscera matris torqueantur in filiis secundum quod etiam promiserat ei Simeon, Luc. II, 35, dicens : Et tuam ipsius animam pertransibit gladius » (5).

(1) *In Luc.*, II, 27; B. 23, p. 171a. « ... fructum attulit in hoc quod de sanguine suo purissimo sanguis redemptoris natus est ». *De nat. boni*, Clm 26831, f. 134r.

(2) *Serm. de Tempore*, 2; B. 13, p. 8a.

(3) *De fide orthodoxa*, lib. 4, c. 14; Migne, P. G., 94, col. 1162.

(4) *Mariale*, q. 148; B. 37, p. 214a. Cite textuellement Damascène : *Mariale*, q. 131; B. 37, p. 183a.

(5) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 70r. Dans le *Compendium super Ave*

En d'autres endroits, saint Albert parle encore du « glaive de douleur » annoncé à la Vierge par Siméon, mais il insiste plutôt sur l'étroite union qui existait entre Marie et Jésus et sur les répercussions poignantes que les coups des bourreaux avaient dans l'âme de la mère affligée : «...Vulnera quae Christus corpore, ipsa corde suscepit : unde et gladius tunc ipsius animam pertransibit » (1). Et au *De natura boni :* « Et tuam ipsius animam pertransibit gladius. Passionem enim quam Filius in corpore pertulit, intus in anima sustinuit mater, dum in cruciatu corporis Filii maternus affectus contorquaretur » (2). Enfin cette phrase si touchante : « ...cujus animam gladius doloris Filii sui pertransivit » (3).

« Gladius doloris Filii », glaive terrible puisque les souffrances de Jésus étaient d'une acuité incroyable. Le Sauveur n'avait-il pas une complexion extrêmement parfaite? Son corps n'était-il pas d'une sensibilité raffinée et son âme innocente d'une délicatesse très grande? Et les bourreaux n'étaient-ils pas de la plus révoltante cruauté? (4) On

Maria, cette idée des douleurs de l'enfantement, subies sous la Croix, est attribuée par saint Albert à saint Jérôme (Clm 9528, p. 125b).

Voici ce qu'il dit dans sa *postilla* sur Isaïe à propos du mot « pariet » (Isaïe, VII, 14) : « Virgo enim in partu non doluit in quo aliae matres multum immensum habent dolorem, sed postea in morte nati, quando doluit, in cruce scilicet Filio suo suspenso, natura gemitus expostulavit quos paritura virgo naturae detinuit. Tunc enim per cordis intimum dolorem scivit quid fuit esse matrem ». Ed. Meersseman, *Div. Thom.* (Piac.), XXXVI, (1933), p. 232.

(1) *Mariale*, q. 42; B. 37 p. 81b.

(2) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 70r.

(3) *In Luc.*, X, 42; B. 23, p. 91b. On trouve parfois réunis les deux aspects du commentaire de « gladius », ainsi dans la *postilla* sur saint Jean : « Intus sustinuit quod foris in corpore perferebat Filius. *Luc* II, 35 : Tuam ipsius animam pertransibit gladius, etc. Et ideo stabat ut dolores quos in partu tanti nati natura detinuit, nunc cum usura persolveret ». *In Joan.* ,XIX, 25; B. 24, p. 659b. Cf. *Mariale*, qq. 78, 131; B. 37, pp. 135a, 183a, *De nat. boni*, Clm 26831, fol. 87v, 102r, 117v. *In Luc.*, I, 27; II, 35; B. 22, pp. 55b, 241a. *In III Sent.*, d. 17, a. 1, ad 1; B. 28, p. 299b. *Serm. de Tempore*, 11; B. 13, p. 56a.

(4) « Prae magnitudine passionis « clamans voce magna ». Erat enim passio Domini omnibus passionibus major. Et hoc tribus de causis : quarum una est melior omnibus natura, unione deitatis nobilitata, peccato non corrupta, non infirmitate vel senio destituta : et ideo necesse est amarissimam fuisse separationem. Alia est bonitas vitae quae maxime diligitur ab anima : ex malitia enim vitae quidam taedium vitae concipientes interficiunt seipsos. Tertia causa est sumpta ex circumstantiis : quia innocens, quia coram notis, quia a vilibus personis sacerdotum ministris, quia ex causa invidiae et hujusmodi ». In Matth. XXVII, 50; B. 21, p. 212b.

« ... cum illa (mors Domini) debuit esse satisfactoria in summo, conveniebat et oportebat quod esset poenalis in summo ». *Mariale*, q. 132; B. 37, p. 186b.

pressent quels contre-coups douloureux eurent dans le cœur de Notre-Dame toutes ces tortures dont saint Albert fait une énumération évocatrice : « Nonne etiam, ut multa alia transeamus, per hoc supra modum passa fuit et angustiata, quod intellexit filium suum innocentissimum capi, ligari, conspui, alapari, colaphizari, denudari, flagellari, spinis coronari, arundine verberari, patibula crucis onerari, et demum eumdem in cruce levari et pedes ejus ac manus clavis lacerari; ubi etiam vidit eum aceto potari, et a transeuntibus blasphemari, et postremo latus ejus lancea perforari ? » (1).

A un certain point de vue, Marie a plus souffert au moment de la passion que le Christ lui-même : « Omnes amaritudines passionis, quas Filius Dei bibit, bibit et ipsa et quodammodo plus ipsa. Lancea quippe, quae perforavit latus Salvatoris, dolorem non fecit Filio sed matri. Quod etiam post mortem « seductor » appellatur dolorem Filii non aggravat sed genitricis ipsius » (2).

Dans une question du *Mariale*, saint Albert donne la raison prochaine (3) de l'intensité des douleurs de Marie au moment de la passion : « Omnis dolor est ex amore » (4), nous dit-il. Toute sympathie se proportionne à l'amour dont on est animé pour le pauvre être qui souffre. Mais s'il en est ainsi, quelles douleurs atroces la Vierge Marie n'a-t-elle pas endurées ? N'aimait-elle pas son enfant d'un triple amour : d'un amour naturel, d'un amour acquis et d'un amour gratuit. Et chacun de ces amours n'était-il pas à son summum ? (5)

« Meo judicio acerbitati passionis Christi nulla poena corporalis potest comparari quam aliquis pati potest corporaliter et secundum naturam ». *In III Sent.*, d. 16, A, a. 3, sol.; B. 28, p. 295b. Cf. : *In Luc.*, XXIII, 46; B. 23, p. 736a.

(1) *Serm. de Sanctis*, 16; B. 13, p. 488b.

(2) *Ibid.*, p. 544b.

(3) La raison prochaine, car les raisons ultimes, signalées ailleurs, furent la prédestination éternelle de Marie à la Compassion et la volonté du Christ d'associer sa Mère à son œuvre rédemptrice. « Quando elegit (Deus) Virginem matrem, voluit suam ipsius animam pertransire gladium... » *In III Sent.*, dist. 17, art. 1, ad 1; B. 28, p. 299b. « ... Ut ipsam participem faceret beneficii redemptionis participem esse voluit (Jesus) et poenae passionis ». *Mariale*, resp. ad qq. 148-150; B. 37, p. 219a. Cf. *De natura boni;* Clm 26831, fol. 71r.

(4) *Mariale*, q. 149; B. 37, p. 214b.

(5) « Beatissima Virgo plus dilexit Filium quam totum mundum ». *Mariale*, q. 150; B. 37, p. 218a.

Tout d'abord l'amour naturel : « Quanto natura nobilior, tanto nobiliores habet affectiones et operationes. Sed ipsa summe habuit naturam nobilem. Ergo » (1). L'amour acquis était aussi en elle à son degré maximum car « ...omnes enim causae accidentales quae inducunt matrem ad diligendum filium suum, hic fuerunt in summo : numquam enim Filius matrem suam tantum dilexit vel tantum honoravit, vel tantum dedit, vel pro ipsa sustinuit et sic de singulis accidentalibus causis dilectionis. Ergo » (2). Enfin l'amour gratuit « ...in summo fuit quia numquam alia mater vel alia creatura tantam charitatem habuit, ut supra patuit » (3).

La conclusion s'impose : « Si iste triplex habitus amoris simul eliciat unum motum amoris in summo, illa erit dilectio intensissima et dolor illi respondens erit dolor in summo ...ergo cum beata Virgo respectu Filii sui habuerit omnifariam dilectionem in summo, constat quod de morte ipsius habuit omnifariam dolorem in summo ».

Douleur suprême mais douleur inutile, douleur vaine, douleur perdue, si elle n'avait pas eu à son principe une foi inébranlable. Car à elles seules, les souffrances endurées avec Jésus ne suffisent pas à constituer ce privilège qu'est la communion au Christ souffrant, la « communicatio passionis ». Il faut que s'y adjoigne la foi surnaturelle : « Ad haec solvendo dicimus quod hoc privilegium quod dicitur communicatio passionis duo importat, fidem crucifixi Dei et hominis et per se passionem ex compassione patientis » (4). La Vierge fut seule à remplir ces deux conditions. Les infidèles et les démons n'avaient ni la foi ni ne souffraient avec le Christ. Les apôtres et les saintes femmes souffraient, mais ils avaient perdu la foi. Enfin : « Quidam fidei cognitionem (habuerunt), sed non compas-

(1) *Mariale*, q. 149, p. 214b.
(2) *Ibid.*, p. 215a.
(3) *Ibid.*,q. 149; B. 37, p. 215a.
(4) *Ibid.*, resp. ad qq. 148-150, p. 219a. Nous avons ici un exemple montrant que le vocabulaire de saint Albert n'est pas toujours rigoureusement fixe. Alors que dans le texte présentement cité il donne au terme « compassion » le sens de « souffrances simultanées » et en fait un élément de la « communicatio passionis », quelques lignes plus bas il donne au même terme « compassion » la signification d'une coopération entière à la passion : « Et sicut totus mundus obligatur Deo per suam passionem, ita et Dominae omnium per compassionem ». *Ibid.*, p. 219a. C'est dans ce dernier sens que nous avons jusqu'ici parlé de compassion, c'est dans ce sens que nous continuerons à en parler.

sionem, ut Angeli et alii extra statum viae positi, et latro qui fidem habuit sed non compassionem per se et hoc quia circumdatus fuit propria mortis passione » (1). Et saint Albert d'affirmer : « Sola beatissima Virgo tunc fidem habuit et compassionem crucifixi Dei et hominis et per se passionem ex compassione patientis. Et sic sola fuit cui datum est hoc privilegium scilicet communicatio passionis » (2). « ...vere sola Dominicae passionis facta fuit particeps (3).

La foi qui s'alliait ainsi aux souffrances de Marie n'était pas une foi morte. C'était une foi où coulait la vie de la plus intense charité. Déjà au jour de l'annonciation la charité de Notre-Dame était très grande. Trente-trois années d'une vie de plus en plus parfaite n'avait cessé d'accroître cet amour de Dieu. Par suite : «...beatissima Virgo tunc (durante passione) charitatem in summum » (4). On conçoit alors dans quel élan de dilection la Sainte Vierge a offert à Dieu ses propres souffrances. On conçoit aussi avec quelle charité elle a offert son divin Fils lui-même : « Nec obstat... quod (Virgo) animam suam pro proximo non posuit; nam immo animam Filii sui et ipsum Filium pro proximo posuit, quem plus quam propriam dilexit, et propriam animam, si necesse fuisset, obtulisset passioni propria voluntate, et eam in passione Filii crucifixit cum Filio; et sic duas animas obtulit, sicque effectum dilectionis duplicavit » (5).

Ailleurs : « ... imo ipsum Filium suum et Filium Dei, non prout panis et vinum in corpus ejus transferebatur et sibi speciebus alienis immolabatur, sed secundum quod in ejus propria carne et sanguine secundum corpus forma-

(1) *Mariale*, resp. ad qq. 148-150; B. 37, p. 219a.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, q. 158, p. 230b. A la question 148 du *Mariale* (arguments sed contra 1-3; B. 37, pp. 212b-213ab), saint Albert montre que Marie fut seule à garder la foi durant la passion, en prouvant que tous les amis et disciples de Jésus l'avaient perdue. En maints autres endroits, il signale cette fidélité unique de Marie, v. g., *In Luc.*, 1, 28; B. 22, p. 59b; *In Joan.*, XIX, 25; B. 24, p. 659a; *Serm. de Sanctis* 33; B. 13, p. 543b; *Compendium*, Clm 9528, pag. 118a ; etc.
(4) *Ibid.*, q. 149; B. 37, p. 215a.
(5) *Ibid.*, resp. ad qq. 45-49, p. 117a. Cf. q. 78, p. 135a. « Quod enim beata Virgo dederit dilectissimam animam manifestum est : quia ipsa in infinitum plus dilexit animam, id est, vitam Filii sui quam beatus Petrus vitam et animam sui ipsius. Item quod pretiosissimam dedit patet, quia datio hujus animae pretium totius mundi et redimibilis naturae fuit ».

batur sub ipsa sua specie propria in qua cum genuit, spontaneo ejus consensu in ejus passione pro nobis omnibus obtulit » (1).

« Pro nobis omnibus obtulit ». Ces derniers mots amorcent la question de la coopération à la passion en ce qu'elle a de plus formel. Tous les textes apportés jusqu'ici, sauf les trois derniers, prouvent bien que, selon saint Albert, la Vierge a été très unie à Jésus souffrant. Ils seraient amplement suffisants pour montrer que Notre-Dame a posé au Calvaire des actes qui étaient susceptibles d'accroître presqu'indéfiniment sa sainteté personnelle. Mais ils ne montrent pas, à eux seuls, que Marie a coopéré au salut du genre humain et a été *via*. Pour qu'ils aient toute leur valeur, il faut leur adjoindre quelques passages où saint Albert affirme explicitement que la « communicatio passionis » et l'oblation de Jésus par Marie étaient orientées à la réconciliation du genre humain avec Dieu. Ces passages sont nombreux et très clairs; ils complètent les développements précédents et forment avec eux une preuve péremptoire.

Voici d'abord un texte montrant que les souffrances personnelles de Marie étaient ordonnées au salut des hommes : « Tempore vero passionis ubi mater misericordiae Patri misericordiarum in operatione summae misericordiae affuit et dolorem passionis secum sustinuit, nam ipsius animam pertransivit gladius et *consors passionis, adjutrix facta est redemptionis* et mater regenerationis : unde ibi propter foecunditatem spiritualem qua totius generis humani mater spiritualis effecta est, non sine parturitione doloris omnes nos in vitam aeternam in Filio et per Filium vocavit et regeneravit, mulier merito dicta fuit » (2).

Même pensée dans un autre texte de facture doctrinale également très ferme : « Et sic sola fuit, cui datum est hoc privilegium, scilicet communicatio passionis, cui Filius ut dare posset praemium voluit communicare passionis meritum et ut ipsam participem faceret beneficii redemptionis, *participem esse voluit et poenae passionis; quatenus sicut fuit adjutrix redemptionis per* compassionem, ita mater fieret omnium per recreationem; et sicut totus mundus obligatur

(1) *Mariale*, q. 51; B. 37, p. 97b.
(2) *Ibid.*, q. 29, par. 3; B. 37, p. 62b.

Deo per suam passionem, ita et Dominae omnium per compassionem » (1).

C'est dans le même grand dessein, l'âme soulevée par le même désir de sauver ses frères en humanité, ses frères coupables et malheureux, que Marie offrit à Dieu la vie de son Fils : « Nec obstat... quod (Virgo) animam suam pro proximo non posuit, nam imo animam Filii sui et ipsum Filium *pro proximo* posuit » (2). « ... Imo ipsum Filium suum et Filium Dei ...spontaneo ejus consensu in ejus passione *pro nobis omnibus* obtulit » (3). « Fuit et sacerdos justitiae qui proprio Filio non pepercit, sed stabat juxta crucem Jesu, ut dicit Ambrosius, non ut scilicet Filii mortem adspiceret, non ut dolorem Filii consideraret, sed ut salutem humani generis expectaret » (4).

La Sainte Vierge savait que la mort de Jésus était le moyen de sauver l'humanité : « ... Et sic anima beatissimae Virginis apprehendit mortem Filii sui... ut medium in redemptionem humani generis » (5). C'est dans cette connaissance qu'elle offrit à Dieu, en vue de la Rédemption, la vie la plus précieuse qui fut sur terre : « Item quod pretiosissimam animam dedit, patet quia datio hujus animae pretium totius mundi et redimibilis naturae fuit » (6).

La passion de Jésus fut un sacrifice qui eut une valeur à la fois expiatoire et méritoire et dont l'effet fut la rédemption du genre humain (7). La compassion de Marie eut les mêmes caractères : « ... Passio beatae Virginis similima fuit illi passioni (Christi)... » (8).

Ce fut un sacrifice : « Actus latriae in opere exteriori

(1) *Mariale*, resp. ad qq. 148-150, p. 219a.
(2) *Ibid.*, resp. ad qq. 45-49, par. 2; B. 37, p. 117a.
(3) *Ibid.*, q. 51, p. 97b.
(4) *Ibid.*, q. 25, p. 55b. Cf. *Ibid.*, q. 148, p. 213b.
(5) *Ibid.*, q. 150, p. 219b. « Ergo cum beatissima Virgo fuerit maxima zelatrix animarum quae omnes maxime lucrifacere voluit... « *Ibid.*, q. 51, p. 104b.
(6) *Ibid.*, q. 78; B. 37, p. 135a.
(7) « Mors Christi causa est (justificationis nostrae) per modum oblationis *sacrificii meritorii* ». *In III Sent.*, dist. 19, art. 1, ad 5; B. 28, p. 337b. « In humana natura pertulit passiones quibus pro nobis *satisfecit* ». *In IV Sent.*, dist. 5, art. 6, ad 2; B. 29, p. 113b. « ...Passione sua humanum genus *redimeret* ». *Mariale*, resp. ad qq. 148-150, B. 37, p. 220b.
(8) *Mariale*, q. 86; B. 37, p. 143a.

principalis est in oblatione; ...seipsam (Virginem) et in seipsa summam castitatem cordis et corporis omni sacrificio acceptabilius obtulit, imo ipsum Filium suum et Filium Dei... in ejus passione pro nobis omnibus obtulit » (1).

Ce fut un sacrifice expiatoire. Saint Albert n'insiste pas beaucoup sur cet aspect. Alors qu'il met pleinement en relief, dans ses écrits sur les Sentences, le rôle primordial de la satisfaction dans la passion du Christ (2), il ne parle explicitement de la satisfaction de la Vierge que fort rarement dans ses divers ouvrages. Le seul passage que nous connaissions est celui-ci : « ... pro illa culpa (originali) beata Virgo satisfecit » (3).

Ce fut un sacrifice méritoire. Saint Albert appuie davantage sur cet aspect de la Compassion. Il nous dit d'une part que le mérite se proportionne à la charité : « Meritum consistit in charitate sicut in radice; non tamen ita consistit quod ipsa sola mereatur, sed potius quaelibet virtus vim meriti trahendo a quantitate dilectionis » (4), et d'autre part que Marie, au Calvaire, était animée d'une charité très ardente : « ... beatissima Virgo habuit tunc (durante passione) charitatem in summo... » (5). Il s'ensuit que la Vierge chez qui toute passion était méritoire (6), mérita souverainement par cette suprême passion. Ces mérites sont d'une certaine façon ceux mêmes de la Passion. Jésus les a communiqués à sa Mère après l'avoir rendue participante de ses peines : « ... cui Filius ut dare posset praemium voluit communicare passionis meritum et ut ipsam participem faceret beneficii redemptionis, participem esse voluit et poenae passionis... » (7).

Ce fut un sacrifice qui opéra la rédemption. Évidemment la compassion de Marie ne constituait pas un droit strict *de condigno* à la pacification de Dieu. Seul le Christ Jésus,

(1) *Ibid.*, q. 51, p. 97b.
(2) *In III Sent.*, dist. 15-20, B. 28, pp. 264-372 passim. Voir : *In IV Sent.*, dist. 15, art. 10, sol.; B. 29, p. 484b. *In Luc.*, II, 14; B. 22, p. 211a.
(3) *Mariale*, q. 42; B. 37, p. 80a.
(4) *In III Sent.*, dist. 18, art. 4, ad obj. 1; B. 28, p. 317b.
(5) *Mariale*, q. 149; B. 37, p. 215a.
(6) « ... Omnis passio sibi meritum fuit ». *Mariale*, q. 169; B. 37, p. 254b. « Beata Virgo quolibet motu liberii arbitrii ad agendum vel patiendum merebatur ». *Ibid.*, q. 136, p. 192a.
(7) *Mariale*, resp. ad qq. 148-150; B. 37, p. 219a.

étant à la fois Dieu et homme, pouvait offrir un prix suffisant pour le rachat de l'humanité..., parce que seul il pouvait offrir un bien infini. Et c'était rien moins qu'un bien infini qui était exigé. L'offense faite à Dieu par le péché était infinie; infinie aussi, au moins virtuellement, le dommage fait à la nature qui avait perdu par le péché la justice originelle (1). Dans ces conditions, seule une Personne infinie pouvait offrir un sacrifice capable d'opérer à lui seul la Rédemption. Toutefois ce sacrifice principal n'excluait pas nécessairement tout autre sacrifice adjoint; aussi la Vierge pouvait-elle être associée à l'œuvre rédemptrice et de fait l'a-t-elle été en vertu de l'élection divine et de la volonté de son Fils. Par le sacrifice, au milieu de souffrances atroces de son Fils, Notre-Dame a sauvé réellement, quoique secondairement, le genre humain : « ... sicut fuit (Maria) *adjutrix* redemptionis per compassionem, ita mater fieret omnium per recreationem et sicut totus mundus obligatur Deo per suam passionem ita et Dominae omnium per compassionem » (2).

Aussi bien dans sa cellule de Nazareth qu'au pied de la Croix, la Sainte Vierge a rempli le premier office de sa médiation qui est de réconcilier les hommes avec Dieu en offrant à celui-ci des œuvres capables d'apaiser son courroux. Par la part ainsi prise à la rédemption, elle a déjà des droits au titre de *via*, de médiatrice en acte, de « mediatrix reconciliationis » (3).

(1) « Redimere est rem suam justo pretio vel bello recuperare; sed justum pretium esse non potuit nisi aequivalens offensae et damno; sed, sicut probatum est, damnum est tota humana natura perdita, et quidquid defluxit in ipsa in pejorem statum, et hoc omne quod inferioris naturae est quam homo, sicut dicit Glossa, ad Roman. VIII, 22, super illud : Omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc. Offensa autem fuit infinita quia contra Deum. Ergo justum pretium oportuit esse infinitum bonum et ad hoc non nisi Deus et homo qui deberet ut homo et posset ut Deus. Ergo redemptio non potest fieri nisi per Deum et hominem ». *In III Sent.*, dist. 20, a. 3, obj. concédée; B. 28, p. 359b. Cf. *Ibid.*, d. 1, a. 1; p. 5b.
(2) *Mariale*, resp. ad qq. 148-150; B. 37, p. 219a.
(3) *Ibid.*, q. 154, p. 226b.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA VIERGE MARIE EST « VIA ».

DEUXIÈME PARTIE

LA COOPÉRATION
A LA DIFFUSION DES FRUITS DE LA RÉDEMPTION

Les étapes sur lesquelles s'échelonne l'œuvre totale du salut sont corrélatives : l'une appelle l'autre. La première annonce la seconde; la seconde suppose et parfait la première. Jésus s'est incarné, a souffert, est mort et par là même a sauvé le genre humain. Mais la carrière du Christ en tant que Sauveur ne s'est pas terminée définitivement au vendredi saint. Jésus, exalté dans la gloire, intervient encore dans la vie des hommes par une application incessante des fruits de la Rédemption.

Sur un plan inférieur mais parallèle, la destinée de Marie a suivi les mêmes phases que celle de Jésus. L'union de la Vierge à son Fils s'incarnant et souffrant préparait, appelait, exigeait en quelque sorte son union à Jésus triomphant. A l'instar de son Fils et dans sa dépendance, elle devait diffuser les fruits de la rédemption; autrement sa coopération serait à jamais restée incomplète. Ce qui devait être fait pour réaliser l'harmonie intégrale du plan divin, l'a été. Jésus qui avait déjà donné à sa Mère sur terre certains pouvoirs dans l'ordre de la grâce l'a appelée à partager son royaume céleste : « Particeps in regno quae fuit particeps passionum pro genere humano » (1).

(1) *Mariale*, q. 42; B. 37, p. 81b.

MARIE DISPENSATRICE DES FRUITS DE LA RÉDEMPTION LA POSSIBILITÉ ET LE FAIT

C'est tout au cours du présent chapitre et du suivant, et non pas seulement dans les limites restreintes de ce premier paragraphe, que seront traités la possibilité et le fait de la diffusion par Marie des fruits de la Rédemption. En effet chacun des textes cités sera une preuve, chacun affirmera ou supposera la coopération de la Sainte Vierge au second stade de l'œuvre du salut; chacun par suite dira que cette coopération est possible; de l'existence d'un fait ne conclut-on pas légitimement à sa possibilité? Toutefois il est opportun de traiter en elle-même — fût-ce très sommairement — la question de la possibilité et du fait de cette coopération mariale. Car si la preuve en est donnée ailleurs, elle n'est faite qu'indirectement : les affirmations de saint Albert sont alors vues sous un angle particulier qui n'est pas précisément celui qui nous occupe en ce moment.

C'est quand il traite de Marie reine de miséricorde que saint Albert apporte les plus suggestives considérations sur le rôle bienfaisant de Notre-Dame dans la gloire. Il montre comment Marie est étroitement associée à son Fils glorieux. il est roi, elle est reine. Il dispose souverainement des biens sur lesquels il a acquis des droits particuliers par ses souffrances et par sa mort; elle partage ce domaine souverain : « ... proprie dicitur rex et regina misericordiae cujus est regnum misericordiae, sicut rex vel regina Franciae dicitur cujus est regnum Franciae. Ergo beatissima Virgo proprie dicitur regina misericordiae cujus est regnum misericordiae » (1).

Si Notre-Dame est reine de miséricorde, c'est parce qu'elle a des pouvoirs spéciaux sur le patrimoine de son Fils. « Item ipsa est super patrimonium et proprietatem sui Filii. Sed haec est misericordia, proprium est enim Dei misereri. Ergo proprie est regina misericordiae » (2). Elle peut disposer des biens de la miséricorde divine au même titre qu'une reine de la terre peut disposer des biens royaux sur lesquels elle a des droits de propriété : « Item illa dice-

(1) *Mariale*, q. 162; B. 37, p. 236a.
(2) *Ibid.*

retur regina Franciae quae domina vere et jure esset omnium quae sunt in Francia. Sed beatissima Virgo vere et jure et proprie est domina omnium quae sunt in misericordia Dei » (1).

La Vierge est donc reine et, son Fils l'en ayant constitué administratrice plénipotentiaire, elle peut gérer à sa guise le royaume de miséricorde. Or ce royaume est extrêmement vaste et opulent; il comprend non seulement des richesses comme la grâce ou la gloire mais encore tous les autres biens que la Rédemption a valus à l'humanité; absolument tous les dons de la miséricorde divine sont inclus dans les limites du royaume de miséricorde : « Gloria et gratia et justitia per se tantum dicunt collationem boni, misericordia autem et collationem boni et ablationem mali per se. Ergo plus comprehendit et in amplius se extendit regnum misericordiae quam regnum gloriae, gratiae vel justitiae. Sed ab ampliori potentia et majori est dignitas major et denominatio. Ergo beatissima Virgo debet dici regina misericordiae a summa dignitate » (2). Et un peu plus bas : « Item omnis qui est in regno Dei est in misericordia. Sed non omnis qui est in regno est in gloria vel gratia vel in justitia. Ergo sola misericordia comprehendit totum regnum. Ergo regina super totum regnum potissime dicetur regina misericordiae » (3).

Le royaume dont Marie est reine est donc très étendu, si on l'envisage sous l'aspect des biens qui le constituent. Il est aussi universel, si on considère ceux qui en bénéficient : « Item gloria tantum proprie est in coelo et non in terra nec in purgatorio nec in inferno. Misericordia autem est in coelo et in terra et in purgatorio et in inferno. Ergo maximum est regnum misericordiae. Ergo maxima regina debet dici regina misericordiae » (4).

Marie est reine de cet immense et merveilleux royaume. Elle peut l'administrer comme elle le veut; « ... beatissima Virgo vere et jure et proprie est domina omnium qui sunt in misericordia Dei » (5). Elle *peut* dont diffuser les bienfaits de la Rédemption.

(1) *Mariale*, q. 162; B. 37, p. 236b.
(2) *Ibid.*, p. 235b.
(3) *Ibid.*, q. 162; B. 37, p. 236a.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, 236b. *Ibid.*, q. 29; sol. ad qq. 36-43; q. 71; pp. 62a, 86a, 127b.

Exerce-t-elle ce pouvoir ? Oui, répond saint Albert. Il ne se lasse pas de célébrer cette admirable disposition de la Providence qui veut que tous les biens célestes nous viennent par Marie. Il emploie d'éclairants symboles — que nous présenterons à l'instant — pour exalter cette intervention de Marie dans l'économie du salut. Qu'il suffise pour le moment d'apporter un texte pris dans cette même question du royaume de miséricorde que nous venons d'étudier. Ce texte montre que la Sainte Vierge est *en fait* dispensatrice des dons divins : « Item si obliquus qui est « misericordiae » construeretur transitive, vere et proprie diceretur regina misericordiae. Ipsa enim est causa totius misericordiam, continens totam misericordiam et *relevans omnem nostram miseriam* » (1).

Les symboles qui figurent la diffusion des fruits de la Rédemption

1. — *Marie, source de lumière surnaturelle.*

Commentant les premiers mots de l'Évangile *Missus est*, saint Albert se demande si le nom « Marie » convenait à la Mère de Dieu. Il examine les raisons qui inclineraient à voir des appellations plus appropriées au rôle et à la dignité de la sainte Vierge dans celles d'Ève, de Rachel, de Judith, d'Esther, de Christine, etc. Mais ces raisons sont faibles. Elles ne valent pas celles qui justifient la richesse

(1) *Mariale*, q. 162; B. 37, p. 236b. Il est en quelque sorte normal que Marie, *reine de miséricorde*, dispense *en fait* les dons divins. Dans sa *postilla* sur saint Jean, le Docteur Universel montre en termes très beaux que la miséricorde ne se contente pas d'une compassion platonique, mais qu'elle intervient efficacement en faveur de ceux dont elle a pitié : « Vas quidem misericordiae est hydria Rebeccae, Genes. XXIV, 18, quae celeriter deponitur de humeris ut bibat indigens homo et jumenta ejus. Quia compassiones aliorum in humeris portamus, et per miserationis officium hanc hydriam unicuique prout competit indigentiae ipsius inclinamus, ut etiam homo rationalis bibat et ei qui jumentum per insipientiam factus est, consolationem non negamus, dicentes : Bibe, domine mi... quin et camelis tuis hauriam aquam. Sicut et ipse Dominus nobis dat formam cum dicit, Psal. xxxv, 7 et 8 : Homines et jumenta salvabis Domine, quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam Deus. Haec hydria capit mensuras binas : quia et cordis dat compassionem et in opere praestat subventionem. Tob. iv, 7 : Noli avertere

de sens et la beauté du nom « Marie » : « Ad hoc respondemus quod nomen Maria in hoc loco beatissimae Virgini congruentissime adaptatur, et propter rei perfectionem quae in nomine denotatur, et ad exprimendam proprietatem conceptionis quae hic annuntiatur, *et ad statum designandum mediationis beatissimae Virginis*, qua mediante genus humanum per mare hujus saeculi ad portum coeli exemplo, suffragio et merito revocatur » (1).

Le dernier motif apporté par saint Albert est celui qui nous intéresse le plus. Puisque le nom « Marie » est le plus adapté à Notre-Dame en tant qu'elle exerce son office de médiatrice « ... Qua mediante genus humanum... ad portum coeli... revocatur », il est opportun d'en étudier les multiples interprétations. Celles-ci, au dire de saint Albert, sont au nombre de cinq : « Maria enim interpretatur domina, stella maris, illuminata, illuminatrix, amarum mare » (2).

Marie est d'abord « Domina » : « Ipsa enim omnium quorum Deus dominus est, domina est » (3). Elle est aussi « Amarum mare ». En effet : « Genes. 1, 10 : Congregationes aquarum vocavit maria. Locus autem gratiarum omnium vocatur Maria. Ipsa enim in suiipsius conversatione per totum amara, in Filli passione amarissima, omnibus amaritudine exeuntibus ipsa exemplum fuit et causa » (4).

Saint Albert ne s'attarde guère à ces deux significations. Il appuie davantage, ici même dans le *Mariale* et en plusieurs autres endroits, sur le symbole « Illuminata, Illuminatrix » (5). C'est que pour lui ces formules imagées disent à merveille le rôle bienfaisant de Marie dans la dispensation des fruits

faciem tuam ab ullo paupere. Ecce compassio. Et ibidem, v. 9; Si multum tibi fuerit, abundanter tribue; si exiguum tibi fuerit, etiam exiguum libenter impertiri stude. Ecce operis per effectum miserationis subventio ». *In Joann.*, II, 6; B. 24, pp. 94b-95a.

(1) *Mariale*, q. 29, par. 2; B. 37, p. 61a.

(2) *Ibid.*, p. 61b. Cf. aussi *In Matth.* 1, 18; B. 20, p. 38a; *In Luc.*, I, 27; B. 22, p. 55a; *In Luc.*, x, 39; B. 23, p. 80a. Au « De natura boni », Albert s'exprime ainsi : « Maria hebraico sermone tres habet interpretationes scilicet : Illuminatrix, stella maris et amarum mare. Sermone autem syro quartam item habet, nam secundum linguae illius significationem, Maria idem sonat quod Domina ». *De natura Boni*, Clm 26831, f. 70v.

(3) *Mariale*, q. 29, par. 2; B. 37, p. 62a.

(4) *Ibid.* Une autre explication — peu intéressante celle-là — de « amarum mare » se trouve au *De natura boni*, Clm 26831, f. 87v-88v.

(5) Nous réservons pour le paragraphe suivant l'exposé du commentaire de « Stella maris ».

de la Passion. Il n'y a rien de plus grand, de plus ennoblissant, de plus digne que les secours surnaturels qui emportent les hommes vers le Ciel. Alors pourquoi ne pas les comparer à ce qu'il y a de plus digne dans la nature? « Nihil enim dignius luce vel nobilius... nihil est nobilius in corporibus luce corporali, in spiritualibus luce spirituali, in summo autem nobilis lux divinae naturae : Deus enim lux est et tenebrae in eo non sunt ullae » (1). Il est donc normal de comparer les bienfaits divins à la lumière. Aussi saint Albert ne craint-il pas d'associer les termes grâces et lumière : « Similiter (figurata est Maria) per meridianam in arca Noe, per quam *lux gratiae* Dei fluctuantibus in arca mittebatur » (2).

Le plus souvent, saint Albert ne fait pas ce rapprochement explicite; il se contente d'attribuer à la lumière, dont il affirme Marie dispensatrice, des propriétés qui ne conviennent pas à la lumière naturelle, mais qui figurent très bien les dons divins et leurs effets. Ainsi ce texte caractéristique : « Ipsa enim est divinarum *illuminationum* immediate susceptiva, ipsa omnium *bonitatum* universaliter distributiva » (3).

Saint Albert donne souvent à Marie le titre « Illuminatrix » (4). C'est au « De natura boni » qu'il s'applique le plus longuement à souligner la justesse de cette appellation. Les développements sont très abondants mais d'inégale valeur. Retenons les plus fermes en valeur théologique.

La Vierge illumine les hommes et les anges. Saint Albert commence par indiquer son action salutaire vis-à-vis des hommes en prenant comme cadre un texte du Cantique

(1) *Mariale*, q. 29, par. 3; B. 37, p. 63b. Le texte scipturaire est de : *I Jean* 1, 5.

(2) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 146v. « De tenebris autem culpae et *luce gratiae* dicitur ad Ephes. v, 8; Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino. Ut filii lucis ambulate ». *In Joan.* 1, 4; B. 24, p. 37a. « Ad hoc dicendum quod lumen est multiplex, scilicet lumen naturae et *lumen gratiae* et lumen revelationis secretorum et lumen gloriae ». *In Joan.* 1, 9; B. 24, p. 43a. Cf. : *Mariale*, q. 138; B. 37, p. 194b; *In Matth.* v, 8; B. 20, p. 159b; De natura boni, Clm 26831, fol. 82r.

(3) *Mariale*, q. 29, par. 2; B. 37, p. 62a.

(4) Par exemple : *Ibid.*, pp. 61a et 62b; *De natura boni;* Clm 26831, fol. 70v, 79r-79r; *Compendium super Ave Maria;* Clm 9528, p. 115a; *In Luc.*, B. 22, pp. 55a, 112a; *In Joan.*, B. 24, p. 93b; etc.

des Cantiques : « Specialiter autem hominum illuminatrix ostenditur in Cant. : Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata? » (1). Marie est d'abord une lumineuse aurore (« aurora » vient de « aurea hora »). Saint Albert invite les fidèles en ces termes à saluer Notre-Dame sous cette figure : « Cernere igitur divinum lumen in ortu Mariae gaudete fideles et dicite : Salve consurgens aurora per quam prima coepit hora thearchici splendoris; ex te natum solem ora, rore lucis nos irrora, divini stilla roris » (2).

A propos de l'expression « Pulchra ut luna », sont énumérées les propriétés que les astrologues attribuent à la lune; ces propriétés se retrouvent en la Sainte Vierge : « Haec autem omnia in beata Virgine, quae lucens nocti angustiae hujus mundi pulchra ut luna nobis in solatium exoritur... Signum etiam temporis est, quia per caloris ejus signa qualitates temporum dignoscimus. Sereno enim vultu justis est et ideo illis adducit serenitatem amoenae jucunditatis in exultatione Dei et jubilis gaudiorum aeternorum. Turbata per nubes vultu refulget his qui nubem peccati incontinentiae inter se et ipsam opposuerunt, minus adjuvans eos sed tamen nec illis denegans suffragia, si debita eam expostulaverint devotione » (3). Quelques lignes plus bas : « Sed beata Virgo in hoc lunam transgreditur, quae semper plena est luce, et eamdem communicare non cessat, si fuerit per devotionem aspiciens ad ipsam » (4). Et encore : « Est crescens secundum nomen ejus, id est, ad nominis ejus invocationem, quia illuminatione intercessionis omnibus impetrat unde habeant virtutes et efficaciam meritorum » (5).

« Sequitur electa ut sol » (6). La lumière que dispense la céleste « Illuminatrix » est comme celle du soleil : en plus d'éclairer, elle réchauffe : « Radium cum calore per consuetam ejus benevolentiam ab altitudine dignitatis suae reflexit ad infima hominum, cum nullus hominum sit qui

(1) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 70ᵛ-71ᵛ. Selon *Cant.*, VI, 10.
(2) *Ibid.*, fol. 71ᵛ.
(3) *Ibid.*, 72ᵛ-73ᵛ.
(4) *Ibid.*, 73ᵛ.
(5) *Ibid.*, fol. 73ᵛ.
(6) *Ibid.*

sibi in suis necessitatibus misericordiam ejus non sensit affuisse » (1).

Enfin Marie « Illuminatrix » est *terrible* pour nos ennemis *comme une armée rangée en bataille*. « Indulgentiam afferans de coelis in quibus super choros angelorum est exaltata » (2), elle envoie vers la terre des bataillons innombrables d'anges protecteurs : « Sic ergo terribilis Maria in lumine suo ut castrorum acies ordinata, quia in auxilium sanctorum vas castrorum existens, oratione educit coeli militiam ut impleat illud quod Dominus dicit, Job. XXXVIII, 33 : Numquid nosti ordinem coeli et pones rationes ejus in terra? Virgo etenim beata omnem ordinem coeli novit, dum opera angelorum et gloriam in se per meritum et opus exhibuit et hujus rationem in terra posuit, quando ima summis concilians angelorum ad nos adjutorium et amicitiam inclinavit » (3).

« Illuminatrix » des hommes, Marie l'est aussi des anges : « Est autem specialiter illuminatrix angelorum a qua videlicet omnes angeli illuminationem capiunt et discunt secreta quaedam, in quibus semper novam sicut a Filio ejus Jesu Christo doctrinam lucis accipiunt. Et hoc legitur figuratum Apoc. XII, 1 : Et signum magnum apparuit in coelo, Mulier amicta sole et luna sub pedibus ejus et in capite ejus coronam stellarum duodecim. Mulier enim beata Virgo dicitur non a corruptione sed a sexu et etymologia qua sicut precibus suis mollit herum, scilicet Christum Dominum nostrum; haec legitur amicta sole qui nihil aliud est quam fulgor honoris et majestatis Filii qui amplius in ipsa quam in cunctis caeteris elucet, in tantum quod etiam angelicum lumen ab ipsa capiat illuminationem » (4). Concluons : « ... Tota tecta et irradiata sola Deitate splendet in irradiationem omnis rationalis creaturae » (5).

(1) *Ibid.*, fol. 74v-75r. Et : « Quartum (de his quae possunt applicari beatae Virgini) est quod est fornacem custodiens in operibus ardoris. Fornax est zelus pietatis ejus et misericordiae prodiens ex visceribus caritatis. In hoc enim zelo pietatis et misericordiae vasa irae probata efficit in vasa misericordiae quae praeparavit Deus in gloriam suam, dum ex pietate et misericordia coram Filio loquitur intercedendo pro peccatoribus et poenitentes suffragiis meritorum restituit in gradus gratitudinis cum amiserunt ».
(2) *Ibid.*, fol. 77r.
(3) *Ibid.*, fol. 79r.
(4) *Ibid.*, fol. 79r-79v.
(5) *Ibid.*, fol. 80v.

Il est très important de noter en terminant ce paragraphe que c'est bien de la coopération de Marie à la diffusion des fruits de la rédemption qu'il a été question dans tous ces développements sur Marie « Illuminatrix ». Sous l'image d'un épanchement de lumière, saint Albert enseigne clairement que la Vierge dispense les bienfaits divins les plus variés.

Marie, Étoile de la mer.

Ce titre que l'on donne à la Sainte Vierge a pour origine la ressemblance qu'il y a entre certaines propriétés de Marie et celles de l'étoile de la mer : « ... Multae sunt stellae illius proprietates soli Virgini appropriabiles propter quas, secundum modum transsumptionis, beatissima Virgo dicitur Stella maris » (1). De même que l'étoile de la mer est située au point le plus élevé du ciel, de même « beatissima Virgo est suprema omnium sanctorum » (2). « Item ista stella est summa et ultima in cauda Ursae, et quid est hoc nisi illa quae suprema dignitate et humilitate ultima »? (3).

Ces premières ressemblances illustrent plutôt la doctrine de la suréminente dignité de Marie; il en est d'autres qui mettent plus en lumière les *fonctions* de Marie médiatrice. C'est à celles-là que saint Albert consacre le plus d'attention. Les astrologues, dit-il, attribuent trois principales qualités à l'action de l'étoile de la mer : elle attire le fer, elle donne de la lumière, elle dirige les navigateurs. « Sic beatissima Virgo attrahit peccatores, illuminat poenitentes, dirigit innocentes. Item attrahit a culpa, illuminat in justitia, dirigit ad gloriam. Vel sic, attrahit incipientes illuminat proficientes, diligit perfectos et perseverantes » (4). Et quelques lignes plus haut : « Item haec stella ferrum attrahit et beatissima Virgo per infinitam suam misericordiam peccatores duros ad modum ferri ad coelum trahit. Item nautas dirigit et

(1) *Mariale*, q. 146; B. 37, p. 208b. Saint Albert parle de Marie, étoile de la mer, principalement : *Mariale*, q. 146; B. 37, pp. 207-209. *De natura boni;* Clm 26831, fol. 81ᵛ-87ᵛ.
(2) *Mariale*, q. 146; B. 37, p. 208a.
(3) *Ibid.*, p. 208b.
(4) *Ibid.*, p. 209a.

beatissima Virgo omnes naufragantes ad portum salutis remittit » (1).

Quelle est la nature de l'influence de Marie, étoile de la mer? C'est d'abord l'influence que peut exercer un modèle : « Item causa formalis est ipsa recreationis, quia omnibus luce suae deiformissimae conversationis est speculum et exemplar reversionis a tenebris et directionis et conversionis ad contuitum primae lucis. Et propter hoc, ratione universalitatis per modum exempli directionis et reductionis dicitur Virgo clarissima Stella maris ». « Scripturae quoque non competit ista appellatio. Scriptura enim dirigit per verba, stella vero, id est, beatissima Virgo dirigit per exempla » (2).

Cette influence de Marie, étoile de la mer, est de plus l'influence qui aide à la réalisation, en donnant les moyens de marcher effectivement vers l'idéal entrevu : « Inde dicitur Stella maris, quia omnibus praesentis vitae gratiis semper plenissima » (3). « ... data est nobis Stella maris Maria, ut ejus plenitudo gratiae suppleat in nobis defectum culpae, et ipsa Stella in firmamento gloriae fixa, nos naufragos de statu miseriae traducat ad portum salutis aeternae » (4).

(1) *Mariale*, p. 208b.
(2) *Ibid.*, p. 209b.
(3) *Ibid.*, q. 29; B. 37, p. 62a.
(4) *Ibid.*, q. 32, par. 2; B. 37, p. 69b. Dans sa *postilla* sur Isaïe, à propos du premier verset du chapitre deuxième : « Egredietur virga, etc. », saint Albert met vivement en opposition les deux causalités de Jésus et de Marie dans la dispensation des biens divins. Ses premières affirmations semblent réduire l'influence de la Sainte Vierge à une pure causalité exemplaire : « Haec virga a rectitudine inflexibilis est. Filius quidem propter unionem rectitudinis divinae. Mater autem propter suae honestatis et virtutis immobilitatem... Haec rectitudo est prima *causa* in Nato et primum *exemplar* in Matre ». Cod. Berolinensis 809, fol. 83ra. « ... Duae formae angulares sunt : exemplaris in Matre et causalis in Nato ». *Ibid.* Mais un peu plus bas, tout comme dans le *Mariale* (v. g. qq. 29, 185; B. 37, pp. 61a, 273b) et les autres œuvres (v. g. *De natura boni*, Clm 26831, fol. 141r), A. reconnaît à Marie, en plus d'une causalité exemplaire, une causalité morale d'intercession. « ... Hoc enim significat per imitationem curvi in rectum, Filius facit ut causa et Mater sicut exemplar et per *intercessionem*, unde Gen. XXVII dixit ad quemdam : In me sit ista iniquitas, hoc est, omnis tua curvitas ad meam rectitudinem dirigetur ». *Ibid.*, fol. 83rb. « Haec virga fugat lupum, hoc est, diabolum quia rectitudo Christi nos redemit et rectitudo Matris nos defendit ». *Ibid.* « Virga itineris ante in via figit et se cumque ad eam trahit ut lenior sit ambulatio, sic adjutorium gratiae Christi et suffragium gloriosae Virginis ante nos nobis exhibitum nos ad se trahit ». *Ibid.*, fol. 83vb.

Au *De natura boni*, saint Albert rappelle de nouveau que notre étoile de la mer intervient effectivement en notre faveur : « ... Quandoque cor compunctum dum Christum lapidem attendit, quasi desperando propter justum judicem, sibi ipsi lapidem subducit et cor ad reginam misericordiae dirigit, ut qui non potest suis meritis evadere justum judicium districti judicis, per stellam maris, hoc est, misericordiam Matris iterum quasi portum spei recuperet et fiduciam salutis » (1). Et le saint docteur poursuit en rappelant un épisode de la vie apostolique de saint Paul : « Hoc bene Act. XXVII, 20, significatur ubi de his qui cum Paulo navigabant legitur : Neque autem sole neque sideribus apparentibus... ablata erat spes omnis salutis nostrae... Sidus vero insuper aufertur, quando etiam Mater misericordiae a misero peccatore per invocationem non videtur, nec per compunctionem eum invenitur. Sed e contra multa spes salutis est, quando Stella ducit et conducit ad portum, dicens cum Rebecca ad Jacob filium suum : In me sit haec iniquitas quam times, tantum fac quod dixero tibi et noli de venia desperare ».

La porte du ciel.

La porte du ciel, c'est la Sainte Vierge; « Ad haec dicimus quod beata Virgo proprie dicitur porta coeli » (2). Métaphore juste, car « ... per ipsam exivit quidquid gratiae umquam creatum vel increatum in hunc mundum venit vel venturum fuit. Omnium enim bonorum mater est, et mater gratiae et mater misericordiae, et etiam ipsa gratia increata tamquam aquaeductus exivit ab ipsa et venit in mundum » (3). Notre-Dame est comme une grande porte accueillante par où passent tous ceux qui le veulent : « Haec porta omnibus intrare volentibus est pervia. Unde ipsa est duodecim portae : quia ipsa ex omni parte mundi tria hominum genera, viduas, conjugatas et virgines apportat et importat » (4).

(1) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 86r-86v.
(2) *Mariale*, q. 147; B. 37, p. 211a.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 211b. Il insiste sur l'action *incessante* de Marie Médiatrice, s'il donne ici au mot « intrare » le sens qu'il lui donne dans une œuvre posté-

Ce n'est pas seulement la porte qui s'ouvre pour la diffusion sur la terre des biens divins; c'est encore la porte par laquelle tout ce qu'il y a de bon sur la terre peut accéder jusqu'à la Divinité : « Per ipsam intravit quidquid umquam boni de coelis in terram descendit et e converso » (1). Pareille affirmation ne se trouve qu'ici et un peu plus loin dans le *Mariale* : « ... per ipsum (aquaeductum, Mariam) defluunt omnes aquae gratiarum deorsum et iterum per eumdem defluunt sursum » (2), ainsi qu'une fois au *De natura boni* : « Tabernaculum enim Dei sanctificatum est beata Virgo, et ex illo egreditur impetus fluminis suffragiis lavans et abducens sordes peccatorum, et ea quae abundant nobis, hoc est, miserias praesentis vitae intercedendo portat ad coelum » (3).

Ces textes montrent que l'idée d'une médiation sous les deux aspects, descendant et ascendant, exercée par Marie dans la gloire, n'est pas étrangère à saint Albert. Toutefois la grande majorité des textes sont plutôt favorables à la doctrine d'une médiation commencée par Marie sur la terre et complétée au ciel. Sur la terre il y aurait eu surtout une médiation ascendante : Marie aurait principalement offert à Dieu des biens humains capables de l'apaiser, et cela en satisfaisant et en méritant avec le Christ. Au ciel il y aurait surtout une médiation descendante : l'office premier de la reine de miséricorde serait de dispenser aux hommes les biens divins.

La plénitude débordante de grâces.

A la question : « Quid nobis ex plenitudine gratiarum Mariae venerit? » (4), saint Albert répond en distinguant deux variétés de plénitudes : L'une donne sans jamais

rieure, la « postilla » sur saint Matthieu : « Et attende quod aliud est esse in regno coelorum, et aliud intrare vel non intrare in regnum coelorum, secundum Chrysostomum : quia esse vel non esse in regno est secundum meritum vel demeritum stans quietum; *intrare autem est continuis profectibus proficisci.* Et ideo intrat qui per minimorum observantiam continue proficiscitur ad profectum ». *In Matth.*, v, 20; B. 20, p. 183a.

(1) *Mariale*, q. 147; B. 37, p. 211a.
(2) *Ibid.*, q. 164; B. 37, p. 241a.
(3) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 131r.
(4) *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 240.

recevoir : elle ne convient qu'à Dieu; l'autre est réceptive et convient aux créatures. Cette dernière plénitude à son tour est triple.

Il y a d'abord la plénitude qui reçoit et qui donne sans rien retenir pour elle-même « receptiva et dativa et non retentiva ». C'est la plénitude du canal ou de l'aqueduc. Cette plénitude convient excellemment à la Vierge, saint Albert l'enseigne dans un texte d'une importance capitale dans la question de Marie médiatrice en acte, de Marie *via : « Et sic beatissima virgo plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum, quae omnes ad numerum transeunt per ipsius manum.* Unde, Eccl. XXIV, 41 : Ego quasi aquaeductus exivi de paradiso Dei, hoc est, de deliciis misericordiarum Dei. Item Bernardus : Diu fluenta gratiae defuerunt quia nondum venerat aquaeductus. *Et ille aquaeductus est mirabilis, quia per ipsum defluunt omnes aquae gratiarum deorsum, et iterum per eumdem defluunt sursum* : unde Sapient. VII, 11 : Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa et innumerabilis honestas per manus illius. Et sic, ad locum unde exeunt flumina revertuntur » (1). Et cette autre affirmation précieuse que l'on trouve dans la *postilla* sur saint Luc : « Quae sicut canalis ad nos fluenta traducit gratiarum quae ante per omne tempus defluxerunt » (2).

La seconde plénitude est celle du vase qui reçoit et ne donne pas. Cette plénitude figure la sainteté éminente, tout à fait personnelle et incommunicable de ce vase admirable que fut Notre-Dame. C'est la plénitude qui a été longuement étudiée au chapitre sur la Vierge Marie en tant que *media*.

Il y a enfin la plénitude « ... receptiva, dativa et retentiva, et haec est plenitudo *fontis*, qui est plenus et tamen effluit. Hac plenitudine plena fuit etiam beata Virgo, a qua continue effluit gratia, et tamen ipsa semper est plena gratia : unde ipsa est parvus fons qui crevit in fluvium maximum et in aquas plurimas redundavit. Ex fonte enim hujus plenae plenitudinis profluit omnis plenitudo humani generis » (3). « Ipsa est *fons* indeficientis aquae per plenitu-

(1) *Ibid.*, q. 164; B. 37, p. 241a.
(2) *In Luc.*, I, 28; B. 22, p. 57a.
(3) *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 241b.

dinem gratiae ipsius a qua peccator accipit absolutionem veniae, justus autem puritatem gratiae, tentatus refrigerium temperamenti, devotus haustum dulcem sapientiae consolationis consolantis » (1). « *Fons* parvus crevit in fluvium maximum et in aquas plurimas redundavit. Fons iste est humilis Virgo, cujus humilitatem Dominus respiciens, fecit eam crescere in tantum ut sit gratia plena, et in aquas plurimas gratiarum redundet apud omnes consilia et auxilia ipsius invocantes » (2).

Sous ce symbole, combien suggestif, de la plénitude mariale, source des grâces qui viennent jusqu'à nous, saint Albert exprime la même pensée que sous les autres symboles que nous avons étudiés. La Vierge Marie est l'intermédiaire qui nous transmet tous les dons divins : « Ex hac enim (fonte hujus plenitudinis) venit nobis pretium redemptionis, aqua ablutionis, panis refectionis, medicina curationis, arma expugnationis, praemium remunerationis » (3).

Une des caractéristiques du genre d'exposition familier à saint Albert est, avec la multiplication des divisions et des subdivisions, l'emploi fréquent du langage imagé. Le symbolisme dont il fait usage nous paraît même parfois un peu outré, cédant au procédé littéraire, de valeur douteuse, de dénomination en série. Témoin ce passage du *De natura boni* : « Sequitur tertium hujus virginitatis (beatae Virginis) membrum quod est quae sit gratiae ejus et munditiae utilitas. Fuit utilis ut aqua, arbor paradisi, vitis, oliva, lampas, materfamilias, matrona totius domus, ager, hortus, civitas et ut castellum. Utilitas ejus ut aqua multiplex est : est enim aqua fontis, est aqua fluvii, et est aqua stagni et pluviae et roris et cisternae. Fontis utilitas est triplex scilicet irrigare sicca humectando, mollificare dura, et exstinguere sitim in eo quod temperat aestum siccitatis » (4).

Une imagerie si exubérante est plutôt un cas exceptionnel. Le plus souvent les métaphores dont se sert saint Albert sont moins nombreuses et plus appropriées,

(1) *In Luc.*, x, 38; B. 23, p. 74b.
(2) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 131r.
(3) *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 241b.
(4) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 126r.

choisies avec soin pour rendre avec vigueur une doctrine fortement charpentée. Ainsi celles que nous venons d'étudier et qui nous représentent la Vierge comme la Reine de miséricorde, l' « illuminatrix », l'étoile de la mer, la porte du ciel, l'aqueduc et la fontaine célestes sont fort évocatrices. Par elles, saint Albert fait bien comprendre que la Vierge est associée au règne de son Fils, qu'elle peut dispenser et dispense de fait au monde les bienfaits divins et que, par là même, elle est au ciel, comme elle l'a été sur la terre, une « *voie* » merveilleuse qui réconcilie Dieu et les hommes.

CHAPITRE CINQUIÈME

LES CARACTÈRES DE LA MÉDIATION

La Sainte Vierge est dans un état intermédiaire entre Dieu et les hommes : elle est *media;* de plus elle a coopéré et elle coopère à l'œuvre totale du salut : elle est *via*. Elle réalise donc toutes les conditions requises pour être médiatrice.

Mais comment accorder cette conclusion avec la parole catégorique de saint Paul : « Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus » (1). Saint Albert qui reproduit à maintes reprises l'assertion paulinienne, qui en fait même une des bases les plus solides de sa christologie, n'est-il pas en contradiction avec lui-même en enseignant la médiation de Marie ? Nullement. On le verra aux caractères qu'il attribue à la médiation mariale, caractères tels qu'ils peuvent coexister avec ceux de la médiation du Christ, avec celui de son « unicité » comme avec tous les autres. La médiation de Notre-Dame est relativement universelle, elle est une médiation d'intercession efficace « de congruo », elle est secondaire; elle peut dès lors exister simultanément et harmonieusement avec la médiation du Christ qui, elle, est absolument universelle, efficace « de condigno », et tout-à-fait première.

LA MÉDIATION MARIALE EST RELATIVEMENT UNIVERSELLE

La médiation de Marie se modèle sur celle de Jésus. Toutes deux, à des degrés divers, sont universelles. L'œuvre terrestre de Jésus et son activité médiatrice dans la gloire sont orientées vers le salut de *tous* les hommes. L'activité médiatrice de Marie, si l'on excepte sa personne elle-même, ne s'exerce pas en un domaine moins vaste. Son « fiat » au moment de l'annonciation a été un consentement à

(1) *I Tim.*, II, 5.

l'œuvre totale du salut, il était déjà même une première participation à cette œuvre. Au Calvaire, Marie a encore eu en vue tous les humains et tous les secours qui pouvaient leur être nécessaires et utiles : ses souffrances ont été offertes à Dieu pour toute l'humanité : « ... particeps passionum pro genere humano... » (1). Pour la même grande cause Marie y a encore donné son Fils : « ... ipsum Filium suum pro nobis omnibus obtulit... » (2).

Cette universalité de la médiation mariale, en tant qu'elle s'est exercée au cours de la phase terrestre de l'œuvre du salut, a été implicitement démontrée dans notre chapitre sur la coopération de la Vierge Marie à la Rédemption. Nous y avons en effet prouvé que la Vierge avait été intimement unie à Jésus-Rédempteur, que sa volonté avait été liée volontairement à la volonté salvifique universelle du Christ, accomplissant sur terre sa mission d'amour. Il reste à indiquer que la médiation mariale a conservé le même caractère d'universalité une fois qu'elle a commencé à s'exercer du haut du ciel.

Il est facile de percevoir les convictions de saint Albert à ce sujet en relisant les principaux textes cités au précédent chapitre; ils signalent sans ambiguïté que la Reine de Miséricorde est la dispensatrice de *toutes* les grâces pour *tous* les hommes. Nous en rappellerons quelques-uns et nous leur adjoindrons quelques autres passages également précis.

Dans sa *postilla* sur Isaïe expliquant la supériorité de la sanctification initiale de la Vierge, Albert donne la raison de l'incomparable distance qui sépare cette sanctification de celle de Jérémie et de saint Jean-Baptiste. Alors que Jérémie devait prophétiser par ses écrits et par sa vie le Christ souffrant, alors que Jean-Baptiste devait être le précurseur de Jésus, la Vierge était prédestinée à un rôle de beaucoup plus important : à la maternité divine et à la maternité spirituelle. Elle devait nous donner toutes les grâces, tant la grâce incréée que les grâces créées : « Virgo vero beata *hujus* (personae Christi) et *omnis* gratiae ministravit exhibitionem » (3). « Hujus... gratiae » : Marie nous

(1) *Mariale*, q. 42; B. 37, p. 81b.
(2) *Mariale*, q. 51; B. 37, p. 97b.
(3) *Postilla super Jeremiam*, Ed. Meersseman, *Angelicum*, IX (1932), pp. 8-9.

a en effet donné Jésus : « ... ipsa gratia increata tamquam aquaeductus exivit ab ipsa et venit in mundum... » (1). Jésus qui est le don divin le plus parfait, la grâce suprême. Saint Albert ne cesse de rappeler ce don magnifique fait par Marie à l'humanité (2). Appliquant à la sainte Vierge ce que saint Paul dit du Père céleste, il affirme que « ... ipsa Filium suum nobis dedit et in eo nobis omnia contulit » (3).

En vertu du principe « causa causae est causa causati », Marie se trouve à l'origine de tous les bienfaits que la rédemption a valus aux hommes; elle est mère de tous les biens : « Quidquid autem per se origo et causa causae est, per se est origo et causa causati. Sed ipsa est mater Ejus qui est causa et origo omnium. Ergo ipsa per se est mater omnium » (4).

Marie est donc mère de tous les biens parce qu'elle nous a donné l'auteur de tous biens. Mais cette donation est une donation lointaine, indirecte. Il y a une donation bien plus prochaine : c'est celle par laquelle la Vierge du haut du ciel répand continuellement les faveurs divines sur l'humanité. Toutes et chacune des grâces qui s'épanchent sur la terre passent par elle : « Hac plenitudine plena fuit etiam beata Virgo a qua continue effluit gratia, et tamen ipsa semper est plena gratia : unde ipsa est parvus fons qui crevit in fluvium maximum et in aquas plurimas redundavit. Ex fonte enim hujus plenae plenitudinis profluit omnis plenitudo humani generis » (5).

Il n'y a pas une seule grâce dont Marie ne soit médiatrice :

(1) *Mariale*, q. 147, B. 37, p. 211a.

(2) Il en parle si souvent qu'il faut bien examiner chacun des textes où il enseigne la diffusion des grâces par Marie. Très souvent, il s'occupe uniquement de la collation médiate des bienfaits divins, nullement de la collation immédiate, actuelle et incessante. On doit se garder d'apporter ces textes dans l'exposé de la pensée de saint Albert sur Marie, associée à la diffusion des fruits de la Rédemption.

(3) *Mariale*, q. 90; B. 37, p. 147a. Cf. : *Ibid.*, qq. 50, 164, 179, 182; pp. 96b, 243a, 265b, 268b; *De natura boni*, Clm 26831, fol. 70v-87v passim, 90v, 103r, 130r. *Postilla super Isaiam*, Ed. Meersseman, *Divus Thomas* (Piac.), XXXVI (1933), p. 229; *In Luc.*, 1, 31; B. 22, p. 73b. Le texte de saint Paul (*Rom.*, VIII, 32) se lit : « Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit ».

(4) *Mariale*, q. 145; B. 37, p. 206a. Cf. : *Ibid.*, q. 75, p. 132b; q. 182, p. 269a et b.

(5) *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 241b.

« ... per ipsam exivit quidquid gratiae umquam creatum vel increatum in hunc mundum venit vel venturum fuit : omnium enim bonorum mater est et mater gratiae et mater misericordiae » (1). « Et sic beatissima Virgo plena est gratia omnium quantum ad numerum gratiarum quae *omnes ad numerum* transeunt per ipsius manum » (2).

Ces derniers textes particulièrement sont péremptoires : il n'y a aucune restriction au pouvoir de Marie Médiatrice; ce sont toutes les grâces qu'elle a mission de donner, ce sont toutes les grâces qu'elle donne.

Les donne-t-elle à tous ? Oui, répond saint Albert. « ... effluit ex ea gratia in *omnes* » (3). « ... plena gratia *omnibus* abundanter usque ad ebrietatem refundit » (4). « Ipsa est advocata *omnium* » (5). « ... *omnes* inferiores reduxit tamquam mediatrix reconciliationis ... » (6). Tous les membres du corps mystique, ceux qui le sont seulement en puissance comme ceux qui le sont en acte, bénéficient de la puissance miséricordieuse de la Sainte Vierge.

Et tout d'abord les humains, les membres de l'Église militante : « Vidit etiam (Joannes) lunam sub pedibus ejus quia totam ecclesiam militantem, quae splendet in gratia , procumbentem vidit ante pedes Virginis, quae omnibus gratiam impetravit » (7). Les humains vivent au milieu de périls de toutes sortes. La Vierge Marie veille sur tous, toujours prête à donner les dons de Dieu : elle est une providence universelle : « Tertiam etiam proprietatem habet cum excellentia. Angeli enim custodiunt singuli singulos homines. Ipsa vero custodit universaliter singulos homines et singulariter universos. Singuli enim servorum praesunt sibi commissis, Dominae autem et Domini est custodia et providentia universalis » (8).

Cette sollicitude universelle se comprend. La bienheureuse Vierge ***connaît tout***, ***peut tout*** et ***nous aime tous.***

(1) *Ibid.*, q. 147, p. 211a.
(2) *Ibid.*, q. 164, p. 241a.
(3) *In Luc*, I, 23; B. 22, p. 62a.
(4) *In Luc.*, X, 38; B. 23, p. 75a.
(5) *Mariale*, q. 117; B. 37, p. 172b.
(6) *Ibid.*, q. 154, p. 226b.
(7) *Postilla s. Isaiam*, Ed. Meersseman, *Divus Thomas* (Piac.), XXXVI (1933), p. 229.
(8) *Mariale*, q. 153; B. 37, p. 225b.

Dans ce cas c'est bien une non-intervention qui serait étonnante. Marie *connaît tout*. Elle voit par la vision béatifique tout ce qui se passe sur la terre. Les Saints au ciel n'apprennent-ils pas tout ce qui peut les intéresser (1)? La Mère de tous les chrétiens n'a-t-elle pas la sollicitude de toutes les Églises? « Habet convenientiam cum Papa beatissima Virgo omnium Ecclesiarum sollicitudinem, potestatis spiritualis plenitudinem, privilegiatorum actuum universalitatem. Ecclesiarum sollicitudinem : quia Papa est pater patrum; ipsa autem est mater omnium Christianorum, imo omnium bonorum juxta illud : Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa... et ignorabam quoniam horum omnium mater est » (2).

Marie peut tout. Nous avons vu que son divin Fils l'a établie administratrice plénipotentiaire de ses biens. Après avoir participé à la rédemption, elle est associée au souverain domaine que le Christ a sur les fruits de la rédemption. Le pouvoir marial s'étend à toute la terre, comme il s'étend au purgatoire et aux enfers : « Totam autem habet beatissima Virgo potestatem in coelo et in purgatorio et in inferno » (3).

Enfin Marie nous aime tous. Nous verrons plus tard quelle affection maternelle la sainte Vierge nous porte. Contentons-nous pour le moment d'apporter un argument de saint Albert prouvant que la charité de Marie pour les hommes est incomparable : « Item eadem charitas est qua diligitur Deus et proximus. Ergo qui habet summam charitatem ad Deum, summam habet et ad proximum. Sed beata Virgo summam charitatem habet ad Deum. Ergo ad proximum » (4).

(1) « An beati videant omnia quae aguntur in creaturis?... Ex parte objecti non omnia videt qui Dei claritatem videt, sed videt tot quot Deus vult ei manifestare. Ex parte autem medii nihil est quod non videat qui Dei claritatem videt, quia Deus est medium sufficienter demonstrans quidquid est creatum vel increatum ». *In IV Sent.*, dist. 50, art. 11, sol.; B. 30, p. 699b. « Sancti orantur ab his quae sunt hic, et frusta orarentur si non audirent nec nostras scirent necessitates. Ergo videtur quod sciunt eas et eadem ratione omnia alia... Non video quomodo boni nesciunt ea quae fiunt hic dummodo velint scire ». *In IV Sent.*, dist. 50, art. 8, arg. sed contra 2 concédé. et sol.; B. 30, p. 695b.

(2) *Mariale*, q. 43; B. 37, p. 87a.

(3) *Ibid.*, p. 87b.

(4) *Ibid.*, q. 49, p. 91a et b.

Comment se pourrait-il qu'un amour si excellent, ayant à son service une telle connaissance et une telle puissance, ne se porte pas constamment au secours des pauvres humains que nous sommes ? Comment Notre-Dame ne serait-elle pas animée d'une très effective compassion ? « Similiter ipsa nescit humanam naturam et infirmitatem per experientiam : non enim habemus Dominam quae non possit compati infirmitatibus nostris » (1). Même les plus grands pécheurs ne sont pas exclus par cette bonté compatissante : « Non tantum quia rationalis et justus est potabo in gratia, sed etiam peccatoribus pecorinam vitam ducentibus parata sum auxiliari, imitando Filium qui homines et jumenta salvat, quia multiplicat misericordiam suam Deus » (2).

Et ceci qui est très délicat : « Spicae enim remanentes (in agro) significant animae ad manus messorum Apostolorum non venientes, quae fallente diabolo manibus messorum Apostolorum sunt subductae. Et has Regina misericordiae stans in agro actionis et miserationis colligit et in horreum Domini, hoc est, Ecclesiam, humeris sui adjutorii reportans reducit » (3).

Tous ceux qui sont sous le coup de la tentation — et qui ne l'est pas sur terre ? — reçoivent son aide : « Sic in periculis temptationum vel tribulationum positi reducuntur per Virginem ad portum salutis » (4).

Les fidèles reçoivent par Marie médiatrice les grâces qui leur sont appropriées : « Habet autem etiam pluviae proprietatem dupliciter : temporaneae et serotinae, quia beata Virgo gratiam impetrat praevenientem ut nasci possint fructus virtutum, et gratiam dat subsequentem ut ad debitam deducantur maturitatem » (5). Les âmes les plus dépourvues, les plus misérables sont l'objet des soins particulièrement attentifs : « Et his quidem Deo et Angelo grata fuit. Homini autem gratia misericordiae qua miseris compatitur; gratia benignitatis, qua miser ab ea benigne

(1) *Mariale*, q. 153; B. 37, p. 225b.
(2) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 92ʳ.
(3) *In Luc.*, x, 40; B. 23, p. 86b.
(4) *Compendium super Ave Maria*, Clm 9528, fol. 118a.
(5) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 131ᵛ. Cf. *In Luc.*, x, 38; B. 23, p. 74b. *Mariale*, q. 146; B. 37, p. 209a.

suscipitur; gratia auxiliationis qua misero in necessitate subvenitur; gratia consolationis qua desolatos consolatur; gratia reconciliationis qua miseri et desperati saepe per eam Filio reconciliantur » (1).

La Vierge médiatrice donne donc les grâces les plus diverses à tous ceux qui ont à lutter dans les ténèbres de la mort : « Lucet ut luna quae non diminuitur in lucem sed crescit et stat continue diffundens lumen gratiae omnibus qui sunt in tenebris et in umbra mortis et quasi sol refulgens et diffundens calorem pietatis et liquescens in bonitate omnium rationabilium creaturarum reformationem » (2). « ... Illos oculos quos ad Filium ut intenta et perspicax in contemplatione convertit, etiam ut oculos misericordiae ad nos reflectit et ad totam multitudinem, quae in portis miserationis ejus suffragia stans exspectat » (3).

Il n'est pas jusqu'aux patriarches de l'Ancien Testament qui n'aient d'une certaine façon reçu les dons divins par la Vierge Marie : « Beata autem Virgo sanctificationem sui nominis non quasi de novo acquisivit, sed etiam in hoc nata fuit. Semper enim Stella maris fuit, et tam praecedentes se quam sequentes illuminavit, quia nisi per fidem Verbi Incarnati vel Incarnandi de Virgine numquam aliter salus fuit » (4). « Dicit Augustinus quod omnes sive praecederent, sive sequerentur Incarnationem, salvabantur per fidem Mediatoris Dei et hominum. Sed ad illam fides necessario exigitur explicite vel implicite credere Deum Incarnatum de Virgine. Ergo per hoc regeneratio universalis. Ergo fides Incarnati de Virgine est per quod est regeneratio facta in esse gloriae omnium hominum » (5).

Terminons cette esquisse de la pensée albertinienne sur Marie médiatrice de l'Église militante par la citation d'un texte où se rencontrent de belles utilisations bibliques : « Unde etiam ad eam dicimus : Sicut oculi ancillae in manus Dominae suae. Ipsa utique est de qua in Prov. XXXI, 29 : Multae filiae congregaverunt divitias tu supergressa es universas. Et his divitiis omnem hominem de throno gratiae

(1) *In Luc.*, XI, 27; B. 23, p. 168a.
(2) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 82r.
(3) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 117v.
(4) *Mariale*, q. 28; B. 37, p. 60a et b.
(5) *Ibid.*, q. 145, p. 205b.

ejus manum porrigendo emit in servitutem, quod bene in Gen. XLVII, 18, significatur, ubi venientes ad Joseph Aegyptii dicunt ad eum quod : deficiente pecunia, pecora nostra simul defecerunt, nec clam te est quod absque corporibus et terra nihil habeamus. 19. Cur ergo moriemur te vidente? et nos et terra nostra tui erimus; eme nos in servitutem regiam et praebe semina ne pereunte cultore terra redigatur in solitudinem » (1). Saint Albert poursuit en nous invitant à prier Marie à la manière des Égyptiens en détresse : « Sic dicere possumus Dominae nostrae cujus nos omnes servi sumus quod deficiente pecunia, hoc est, imagine Dei quam peccato polluimus et delectationibus devoravimus, pecora quoque, hoc est, virtutes corporis in quo pecoribus similes sumus defecerunt, quia corpus et animam imagine Dei insignitam etiam peccato devoravimus et consumpsimus et modo famelici sumus, non invenientes in mundo saturitatem, cum parvuli in juribus petunt panem gratiae et verbum Dei, et non est qui frangat eis.

« Dicamus igitur Dominae nostrae Reginae et Matri Verbi Sapientiae : Cur morimur te vidente et respiciente oculo miserationis omnem hominem. Eme nos gratia impetrata in servitutem tuam et Regis Filii tui et praebe semina gratiarum ad frugem operum justitiae ne, pereunte calore per disciplinam, terra naturae nostrae redigatur in solitudinem ad habitaculum daemonum. Laeti serviemus tibi » (2).

(1) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 88v-89r.
(2) *Ibid.*, fol. 89r.
Dans ce *De natura boni*, saint Albert semble dire que la Vierge distribue les fruits de la Rédemption seulement à ceux qui l'invoquent, par exemple dans le texte que nous venons de citer et en maints autres endroits : « In Virgine enim abundat ros gratiae ut si sit qui exprimat devotionem ferventi ad ipsam non cessat assidue fundere rivos omnimodas adjutorii ex quo et fructus virtutum in nobis germinat et germinantes provocantur ad plenam perseverantiae maturitatem ». *De natura boni*, Clm 26831, fol. 132r. Cf., *Ibid.*, fol. 73r, 76r, 131r, 143r.
Mais ces textes et les autres semblables qu'on pourrait trouver semblent devoir s'entendre en fonction des passages beaucoup plus nombreux où saint Albert ne pose aucune restriction à la diffusion des dons divins par Marie. Si la Vierge donne plus volontiers des grâces à ceux qui la prient, elle ne refuse pourtant à aucun les bienfaits communs : « Beatissima Virgo est fons quantum ad communia beneficia quae exhibuit omnibus, puteus quantum ad specialem devotionem quam dat suis specialibus ». *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 242a. Cf. *Sermones de Sanctis*, 38; B. 13, p. 565a.

La médiation mariale, universelle en ce qui concerne l'Église militante, s'étend encore à toute l'Église souffrante : « Infernorum (salus) autem, quia tam in hic qui in lumbo patrum Christum exspectabant quam in illis qui in purgatorio purgantur, per ipsam sunt a captivitate reducti » (1).

Enfin la médiation s'exerce encore, quoique d'une façon moins immédiate et moins vaste, pour le plus grand bien de l'Église triomphante : « Unde coronam stellarum duodecim habuit in capite quam constat omnes sanctos sibi subjectos aeterna gloria coronasse » (2). « Quorum (nominum) primum (scilicet « Illuminatrix ») pertinet ad beatitudinis sanctorum gloriam... Ipsa enim et illuminat sanctos in gloria » (3). Les Anges eux-mêmes reçoivent une certaine gloire de Marie : « Ergo et Angeli recipiunt quoddam esse gloriae a beatissima Virgine » (4). En effet : « Est autem specialiter Illuminatrix Angelorum a qua videlicet omnes beati Angeli illuminationem capiunt;... fulgor... Filii... in ipsa... elucet in tantum quod etiam angelicum lumen ab ipsa capiat illuminationem » (5).

Dans la Somme Théologique, le saint Docteur réitère son enseignement sur l'action de Marie vis-à-vis des bienheureux : « In multis enim illuminavit Angelos, Apostolos et Evangelistas per doctrinam ante assumptionem. Post assumptionem autem in supremo situ poli, cum positus sit thronus ejus juxta thronum summi regis, sicut dicitur III, Reg. II, 19, lumen ejus fulget super omnem multitudinem Beatorum tam Angelorum quam hominum Sanctorum » (6).

Il n'y a aucun doute possible : la médiation de la Vierge est universelle : elle s'exerce pour toutes les grâces : « ... omnes (gratiae) ad numerum transeunt per ipsius manum » (7) et pour toutes les créatures susceptibles de

(1) *In Luc.*, I, 48; B. 22, p. 128b. Cf. *Mariale*, q. 162; B. 37, p. 236a.
(2) *Ibid.*, q. 158, p. 230b; Cf. *Ibid.*, qq. 68, 146, 164; pp. 124b, 209a, 244b.
(3) *In Matth.*, I, 18; B. 20, p. 38a.
(4) *Mariale*, q. 145; B. 37, p. 206a.
(5) *De natura boni*, Clm 26831, fol, 79r-79v. Cf. *Ibid.*, fol. 149r.
(6) *Summ. de theol.*, II, tract. 10, q. 40, m. 1, a. 2, ad quaest.; B. 32, p. 488b. « Ut Illuminatrix in coelis etiam mirabili lumine totam coelestem curiam sua luce venustavit. » *In Luc.*, X, 38; B. 23, p. 72a.
(7) *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 241a.

recevoir les fruits de la rédemption : « ... liquescens in bonitate ad omnium rationabilium creaturarum reformationem » (1).

LA MÉDIATION MARIALE EST UNE MÉDIATION D'INTERCESSION EFFICACE

La seule façon pour une créature humaine de procurer la grâce à ses semblables, c'est, selon saint Albert, de la demander à l'Auteur de tous biens qui lui-même la cause en celui pour qui la prière est faite : « Illud juvamen non est per modum efficiendi per opus, sed potius per modum suffragandi apud Auctorem omnis boni ut ipse merito unius efficiat bonum in alio » (2). L'idée d'une causalité physique instrumentale perfective dans la production de la grâce elle-même est étrangère à saint Albert; seul Dieu peut causer efficiemment la participation à sa vie intime : « Relata ad causam efficientem (justificatio naturae) refertur ad solum Deum qui solus efficienter delet peccata et efficit justitiam » (3); « ... gratia gratum faciens quae non est nisi a solo Deo per efficientem causam et auctoritatem » (4).

L'humanité du Christ elle-même n'a pas d'efficience perfective dans cet ordre. La production de la grâce requiert une puissance créatrice qui n'a pas été accordée au Christ-Homme et n'a pas pu l'être : « ... solus Deus peccatum dimittit per hoc quod solus Deus creat gratiam, qua formaliter dimittuntur peccata » (5). « Ad aliud quod in contrarium objicitur dicendum quod omnia illa non probant nisi de potestate effectiva justificationis et vivificationis et non dispositiva. Et bene conceditur quod illam dare non potuit, nec Christo homini, nec alio, nec etiam potestatem creandi... » (6).

(1) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 82r. « Universalis enim fuit Mediatrix et Reconciliatrix : omnes enim per ipsam fuerunt reconciliandi. » *Mariale*, q. 77; B. 37, p. 134b. « Et ideo, Eccli. XXIV, 26, ad *omnes* concionans clamat dicens : Transite ad me omnes qui concupiscitis me et a generationibus meis implemini. *Quaecumque* enim desiderantur in ipsa (Maria) inveniuntur ». *In Luc.*, x, 40; B. 23, p. 85b.
(2) *In IV Sent.*, dist. 45, art. 1, ad 4; B. 30, p. 608a.
(3) *In III Sent.*, dist. 19, art. 1, sol.; B. 28, p. 337a.
(4) *In I Sent.*, dist. 14, art. 16, sol.; B. 25, p. 407b.
(5) *In IV Sent.*, dist, 5, art. 4, ad 2; B. 29, p. 110b.
(6) *Ibid.*, ad obj., p. 111a.

Quelle est au juste la nature de l'influence du Christ-Homme en la production de la grâce ? C'est l'influence d'une cause méritoire, nullement celle d'une cause efficiente perfective, cette dernière causalité étant réservée au Christ en tant qu'il est Dieu : « ... exigitur influentia Capitis quae supra dicta est, scilicet ad hoc quod efficienter secundum quod Deus, et meritorie secundum quod homo nobilis influat similem gratiam suae gratiae, licet non tantam » (1).

Cette médiation de Jésus causant la grâce par mode de mérite est exclusive, s'il s'agit d'une influence sur tout le Corps mystique. Dans ses *Scripta super Sententias*, saint Albert, selon son habitude, ne parle pas de la médiation de la Sainte Vierge et il dit d'une façon générale : « Christus est principium efficiens secundum Deitatem et secundum humanitatem influens per modum meriti; et ab alio non posset fieri quia ille non posset influere membris cum nullo modo esset caput Corporis mystici, ut alibi dictum est » (2). « ... Potest (aliquis) aliquid facere pro altero, nullus autem pro tota natura nisi Deus et homo » (3).

Il ne peut donc y avoir de médiateur universel autre que le Christ. Il y a toutefois des médiateurs secondaires dans des cas particuliers : « Justificatio naturae ad causam meritoriam relata quae est meritoria secundum condignum refertur ad Passionem Christi, quia meruit nobis solutionem a peccato ad quam sequitur justificatio. Relata autem ad causam meritoriam ex congruo refertur ad merita Sanctorum justificatio particularis, non generalis quae respicit naturae

(1) *In III Sent.*, d. 13, a. 5, sol.; B. 28, p. 241a. On voit par ce texte comment il faut entendre certaines expressions métaphoriques employées par saint Albert, par exemple : « ... gratiarum quae omnes ad numerum transeunt per ipsius manum ». (*Mariale*, q. 164; B. 37, p. 241a). La grâce n'existe pas à l'état séparé, elle ne peut pas être distribuée comme une monnaie. C'est un accident qui existe uniquement dans et par son sujet. Aussi la Vierge, tout comme le Christ, ne donne pas des grâces qu'elle aurait elle-même en réserve et qui viendraient comme de l'extérieur s'accoler à un sujet. Par son intercession et ses mérites, elle obtient que Dieu infuse dans l'âme fidèle telle ou telle grâce, semblable à une de celles que Marie elle-même possède : « ... meritorie secundum quod homo nobilis influat similem gratiam suae gratiae, licet non tantam ». « Illud juvamen non est per modum efficiendi per opus, sed potius suffragandi apud Auctorem omnis boni ut ipse merito unius efficiat bonum in alio ». *In IV Sent.*, dist. 45, a. 1, ad 4; B. 30, p. 608a. Cf. *In III Sent.*, d. 10, a. 20, ad obj.; B. 28, p. 212b. Et *ibid.*, p. 239a.

(2) *In III Sent.*, dist. 20, art. 7, ad obj. 1; B. 28, p. 366a.

(3) *Ibid.*, dist. 18, a. 13, ad 2; B. 28, p. 330b.

debitum ex Adam quod solum solvere potuit Christus » (1). « Praedestinatio potest dupliciter considerari, scilicet proposti et praeparationis : et hoc est praedestinationi essentiale. Et ex parte illa non potest juvari orationibus Sanctorum. Potest etiam considerari ex parte effectus qui est gratia in praesenti apposita et haec potest juvari orationibus Sanctorum » (2).

Le Docteur Universel répète la même doctrine, mais de façon encore plus claire et plus explicite dans la seconde Somme théologique, tout en indiquant le caractère de ces médiations secondaires qui sont comme celle de Jésus des médiations d'intercession : « Quantum ad effectum praedestinationis qui est gratiae collatio qui aliquando dicitur praedestinatio... possunt cooperari *merita* et *orationes* Sanctorum » (3). « Similiter dat etiam ad intercessionem Sanctorum sed hoc est quoad effectum praedestinationis temporalem qui est collatio gratiae, et non quantum ad praeparationem gratiae quae est aeterna, quae principaliter importatur in significatione nominis praedestinationis » (4).

Pareilles médiations secondaires sont possibles parce que Dieu tempère sa justice par sa miséricorde (5). En vertu de cette bonté de Dieu, il peut y avoir entr'aide dans le corps mystique; la communion des saints peut exister et avoir ses effets bienfaisants : « Absque omni ambiguitate credendum et dicendum quod oratio et meritum valet alteri : hoc enim est quod dicitur in symbolo in illo articulo — Sanctorum communionem —, quia sic intelligitur : Credo in Spiritum Sanctum, scilicet communicantem bona in Ecclesia » (6). « ... Et hic (Spiritus Sanctus) etiam communia facit bona per totum corpus quod inspirat, scilicet Corpus mysticum, et hoc potius assimilatur operi quo

(1) *Ibid.*, dist. 19, art. 1, sol.; B. 28, p. 337a.
(2) *In I Sent.*, dist. 41, art. 1, sol.; B. 26, p. 340a. Cf. *In III Sent.*, dist. 10, a. 20, sol.; B. 28, p. 212b.
(3) *Summ. de theol.*, 1, tract. 16, q. 63, ad q. 2; B. 31, p. 649a.
(4) *Ibid.*, ad quaest. 2, ad 5, p. 649b. Cf. *In III Sent.*, dist. 20, a. 10, ad 1; B. 28, p. 369a. *In IV Sent.*, dist. 45, a. 6, ad 1; B. 30, p. 614a. *In Matth.*, VI, 10; B. 20, p. 279a.
(5) *In III Sent.*, dist. 18, art. 13, ad 2; B. 28, p. 330b. Cf. *In Luc.*, 1, 50; B. 22, p. 134a.
(6) *In IV Sent.*, dist. 45, art. 1, sol.; B. 30, p. 607b. Cf. *In Matth.*, VI, 9; B. 20, p. 261a.

unum membrum juvat aliud in corpore organico quam operi naturae vel artis » (1).

La médiation de la Vierge se différencie de celles des saints qui sont des médiations particulières, en ce qu'elle-même est une médiation universelle; mais elle leur ressemble en ce qu'elle est une médiation d'intercession, qui s'exerce par mode de mérite et par mode de suffrage. Et d'abord, d'une façon générale, on doit dire que la médiation de Notre-Dame est une médiation d'intercession : « Rogate ergo, carissimi, istam gloriosam Virginem omni gratia plenam ut piis ejus *intercessionibus* nobis aliquam portiunculam gratiae et gloriae a Filio impetrare dignetur » (2). « Beata Virgo super omnes choros elevabatur ut pro peccatoribus quasi pia Mediatrix jugiter *intercedat*... Ut autem Filius apud Patrem et Mater apud Filium pro nobis efficacius *intercedat*, bonum est ne aliquis nostrum vel Filium vel Matrem offendat » (3). « ... Peccator fiducialiter incipit poenitentiam agere, pro eo quod credit et sperat Mariam Matrem misericordiae poenitentem non abjicere, imo paratam esse pro reis semper *intercedere* » (4). « ... Illuminatione *intercessionis* omnibus impetrat unde habeant virtutes et efficaciam meritorum » (5).

Comment s'exerce cette médiation d'intercession ? Par mode de mérite et de suffrage : « ... Nomen Maria in hoc loco congruentissime adaptatur ... ad statum designandum mediationis beatissimae Virginis, qua mediante genus humanum per mare hujus saeculi ad portum coeli exemplo (6), *suffragio* et *merito* revocatur » (7). Les *mérites* de Notre-Dame sont très grands. Ils n'ont cessé de s'accroître tout au cours de la vie terrestre de Marie. Ils suivaient le même rythme que

(1) *In IV Sent.*, dist. 45, art. 1, ad 2; B. 30, p. 608a. Cf. *Ibid.*, art. 2, ad 6, p. 609b; a. 4, ad 2, p. 612b.

(2) *Serm. de Sanctis*, 16; B. 13, p. 489b.

(3) *Ibid.*, 32, p. 539a.

(4) *Ibid.*, 38, p. 566b.

(5) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 73v. Cf. fol. 131r.

(6) Nous avons dit plus haut (page 203, note 2) ce que saint Albert pensait de la causalité exemplaire exercée par Marie du haut du Ciel.

(7) *Mariale*, q. 29, par. 2; B. 37, p. 61a. La médiation des Saints se fait aussi par mode de mérite et de suffrages. Cf. les textes cités p. 233, n. 3; p. 234, n. 1; p. 235, n. 1. Il en est de même de celle de l'Église : « ... alia ponitur indigentia personae a personali defectu et insufficentia meriti proprii et ad ejus adjutorium ordinatur Ecclesiae *meritum* et *suffragium* ». *In IV Sent.*, dist. 45, art. 5, ad 3; B. 30, p. 613b.

sa sainteté, et celle-ci était toujours plus parfaite, toujours en progrès.

Ces mérites immenses, la Vierge n'a pas à les rappeler par des paroles. Tout son être les redit. Tout son corps virginal les remémore à son divin Fils. Son attitude est aussi éloquente auprès de Jésus que celle de Jésus l'est auprès de Dieu le Père. Le Sauveur montre continuellement à Dieu son corps marqué de plaies (1) et de ce fait lui rappelle les mérites qu'il a acquis sur la terre et interpelle pour nous : « Collatio adjutoriorum in contrarium sicut Passio et Sanguis Christi quae interpellant pro nobis et alia merita Christi qui in eo in quo passus est ipse et tentatus potest et his qui tentantur auxiliari » (2). De même la bienheureuse Vierge montre à son divin Fils le corps virginal qui l'a porté et nourri. Cette seule présentation est une puissante intercession : « Et tunc ubera ejus, de quibus habitum est, sicut botri vineae fuerunt, quia dum coeli regem Virgo lactavit, nobis omnibus in ostensione uberum gaudium propinavit. Ubera enim quae suxit semper praebet Filio suo adhuc in admonitionem et exauditionem propitiationis peccatorum » (3).

Et le même thème est souvent repris : « Et ex tunc se dicit esse murum contra dolores et gravitates quae in cor gravidarum solent incidere, et ubera sua quibus lac a coelo infunditur non solum dicit esse fortia sed etiam turri comparat, eo quod non gravis in se exsistens etiam tutat ad se confugientes. Nihil enim est difficile sibi impetrare quando in signum exauditionis Filio exhibet ubera quae suxit » (4). « ... Et ideo unguenta quae ex his uberibus conficit vincunt omnem saporis suavitatem, quia quoties Filio quae suxit ubera ostendit omnia crimina peccatorum intercedendo apud Filium perungit suffragiis ut sanentur » (5). « Item pro aliis intercessio in ipsa in summo fuit quae pro omnibus Dominum placavit et adhuc pro nobis ipsi pectus offert et ubera ostendit » (6).

(1) « Et vidi, et ecce in medio throni et quatuor seniorum Agnum stantem tamquam occisum ». *Apoc.*, v, 6. Cf. : *Hebr.*, vii, 25; *I Jean* ii, 1.
(2) *In III Sent.*, dist. 19, art. 4, sol.; B. 28, p. 341a.
(3) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 118r.
(4) *Ibid.*, Clm 26831, fol. 147r.
(5) *Ibid.*, fol. 107v.
(6) *Mariale*, q. 187; B. 37, p. 274b.

D'un côté la Sainte Vierge intercède par ce rappel incessant de ses mérites, de l'autre elle distribue les grâces qui lui sont immédiatement accordées : « Duae autem manus ejus duo sunt suffragiorum ejus praesidiis, unum quod ejus manus hostem est perimens intercessione apud Filium per ostensionem in signum pietatis in uberibus et utero et gremio et toto corpore vel quod fuit et est et erit templum divinitatis. Alterum quod porrigit larga munera gratiarum pauperi ad se clamanti. Quae suae manus hinc ex parte hostis et inde ex parte pauperis sedile tenet quia haec duo beneficia sedes et ferculum agnoscitur esse veri pacifici, per quae vehitur et fertur ad omnes quos sibi pace gratiae suae reconciliat » (1).

A l'intercession tacite qui se fait par la simple présentation de ses mérites, la Sainte Vierge ajoute des prières explicites : « Mulier enim beata Virgo dicitur non a corruptione sed a sexu et aetymologia quia sicut *precibus suis* mollit herum scilicet Christum Dominum nostrum... » (2). « Sic ergo terribilis Maria in lumine suo ut castrorum acies ordinata, quia in auxilium sanctorum vas castrorum existens *oratione* educit coeli militiam... » (3). « Item ipsa dicitur liber generationis Jesu Christi. In hoc libro legit Deus et repropitiatur quia per *orationes* ejus placatur nobis » (4).

Un autre texte réunit les deux aspects de l'intercession mariale : « In hoc enim zelo pietatis et misericordiae vasa irae probata efficit in vasa misericordiae quae praeparavit Deus in gloriam suam, dum ex pietate et misericordia coram Filio *loquitur intercedendo* pro peccatoribus et poenitentes *suffragiis meritorum* restituit in gradus gratitudinis quem amiserunt » (5).

La puissance des mérites et de la prière de Marie sur le cœur de Dieu donne à son intercession une quasi-absolue efficacité. Déjà sur la terre les demandes de Notre-Dame étaient très puissantes. Par ses oraisons aussi bien que par ses œuvres méritoires n'avait-elle pas hâté le moment de l'Incarnation ? « Dicitur autem Dominus esse cum ipsa plus

(1) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 66ʳ.
(2) *Ibid.*, fol. 79ʳ.
(3) *Ibid.*, fol. 79ʳ.
(4) *Compendium super Ave Maria*, Clm 9528, pag. 117b.
(5) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 74ʳ.

quam cum aliis. Oravit enim, ut dicunt Patres, redemptionem Israel, et ipse Dominus exaudivit orationem ejus, faciens redemptionem ipsam per humilitatem susceptae carnis. Cum ipsa enim esse Dominum, significat consentire Dominum votis ejus, orationi et operibus ejus, ita ut verum sit quod dicitur, II Reg. VII, 3 : Omne quod est in corde tuo vade, fac, quia Dominus tecum est » (1).

Quelle perfection dans cette prière qui emporte en quelque sorte jusqu'à soi le Verbe de Dieu : « ... in oratione ad se traxit Verbum... » (2). Quel charme dans cette sainteté qui réussit à faire venir Dieu sur terre : « ... Deum attraxit dilectio ferventissimae charitatis » (3). « Nardus enim calida et humilis et odorifera charitatis ardorem et humilitatem significat quae Regem regum de coeli accubitu in uterum Virginis suo attraxit odore » (4).

Maintenant que Marie est au ciel, maintenant qu'elle est reine de miséricorde et qu'elle est exaltée près de son Fils au-dessus des chœurs angéliques, son pouvoir est encore bien plus grand. Il dépasse en efficacité celui de tous les saints (5). L'intercession des saints ne s'appuie que sur des mérites restreints. Celle de Notre-Dame a pour fondement un mérite presque sans limites. Ce mérite transcendant est la raison première de l'efficacité de l'intercession mariale. Il en est une autre qui pour être moins importante n'en a pas moins une grande valeur. Saint Albert s'applique à la mettre pleinement en relief : Marie est toute-puissante parce que son Fils se fait obéissant vis-à-vis d'elle : « Ille enim (est) qui legem dedit de honorandis parentibus et qui, natus ex muliere, factus sub lege, legem non dissolvit sed observavit in matre, maxime cum non venit legem solvere sed adimplere. Tobiae, IV, 3 : Honorem habebis matri tuae omnibus diebus vitae tuae » (6).

(1) *In Luc.*, I, 28; B. 22, p. 63a.
(2) *In Luc.*, I, 45; B. 22, p. 121b.
(3) *In Luc.*, II, 22; B. 22, p. 226a.
(4) *In Luc.*, X, 39; B. 23, p. 83a. Cf. *Mariale*, q. 12, par. 4; B. 37, p. 31b.
(5) En effet la puissance de l'intercession des saints se proportionne à leur dignité : « ... ex dignitate habent (Sancti in patria) quod aliis impendere possunt suffragia ». (*In IV Sent.*, dist. 45, art. 7, ad 1; B. 30, p. 614b.) Or nous avons vu longuement au chapitre sur Marie *media* que la Vierge était incomparablement au-dessus de tous les anges et de tous les saints.
(6) *In Luc.*, I, 28; B. 22, p. 64a.

Même vigueur dans cet autre passage : « Oratio enim aliorum Sanctorum non innititur alicui juri ex parte sui sed tantum misericordiae ex parte Dei. Oratio autem beatissimae Virginis innititur gratiae Dei et juri naturali et justitiae Evangelii vel decalogi, quia filius non tenetur tantum exaudire sed obedire matri juxta illud : Honora patrem tuum et matrem tuam. Et Apostolus : Filii, obedite parentibus vestris » (1).

Et de fait le Christ ne refuse absolument rien à sa Mère : « Haec autem omnia fuerunt in beatissima Virgine in summo, in qua fuit precum exauditio in summo. Nam III Regum II, 20, legitur ipsi dictum in persona Bethsabee : Pete, mater mea, neque enim fas est ut avertam faciem meam etc. Et in persona Esther dicitur ei, Esther V, 6 : Etiamsi dimidiam partem regni mei petieris, impetrabis. Nam et illam Filius nihil negans honorat » (2).

Sans avoir l'efficacité de celle du Christ (3), l'intercession de la Sainte Vierge est la plus puissante de toutes celles qui qui sont exercées par des créatures pures : « Ad intercedendum est potentissima » (4).

MARIE, MÉDIATRICE SECONDAIRE

Si puissante, si universelle qu'elle soit la médiation de Marie au ciel demeure une médiation secondaire : « Concedimus etiam quod a Filio suo in omnibus privilegiis suis antecellitur » (5). Tout comme la médiation ascendante de la Vierge-Mère et de la Vierge-Souffrante (6), la médiation

(1) *Mariale*, q. 51; B. 37, p. 97a. « Et sic latria ejus oris fuit in summo, tum quia erat nobilissimus modus orandi, tum quia ejus oratio habebat rationem jussionis et imperii, tum quia erat impossibile eam non exaudiri juxta illud : Pete, mater mea neque enim fas est ut avertam faciem meam (III Reg. 11, 20) ». *Mariale*, q. 51; B. 37, p. 97b.

(2) *Mariale*, q. 185; B. 37, p. 273a. Cf. *In Luc.*, 1, 48; B. 22, p. 130a.

(3) *In III Sent.*, dist. 19, a. 1, sol.; B. 28, p. 337a.

(4) *Compendium super Ave Maria*, Clm 9528, fol. 126a. Et *ibid.*, fol. 120b. 121a et 122a.

(5) *Mariale*, q. 197; B. 37, p. 287b. Cf. *Ibid.*, q. 196, p. 283b.

(6) « Naturae indigentia fuit impossibilitas solutionis pretii pro tota natura quam Adam vitiavit et perdidit et hanc indigentiam nullus nisi Christus mediator Dei et hominum auferre poterat... quia impossibile erat homini puro... » *In IV Sent.*, dist. 45, art. 5, ad 3; B. 30, p. 613b. Cf. *In III Sent.*, dist. 18, art. 13, ad 2; B. 28, p. 330b; *ibid.*, art. 14, sol., p. 331b; *ibid.*, dist. 19, art. 5, ad 4; p. 342b; *ibid.*, dist. 20, art. 1, ad obj. 4; p. 358a.

descendante de la Vierge-Glorieuse est inférieure à celle du Christ et s'exerce dans sa dépendance. Elle est inférieure, car la médiation de Jésus a pour bénéficiaires absolument tous les membres du corps mystique; celle de Marie n'a pas pu s'exercer vis-à-vis d'elle-même (1). La sainteté que Notre-Dame a reçue, elle l'a reçue par la Médiation de son Fils : « Unde sanctum non necessario sanctificatum est, et hoc modo sanctum in utero Christus est... Sanctificatum... de non sancto sanctum efficitur sicut communiter sanctificamur in baptismo ... paucis autem et specialiter electis... datum est quod in utero... sanctificati sunt : Jeremias... Joannes autem Baptista ... Virgo vero beata... » (2). « Item si veritas illos liberat quos illuminat, potius illam liberavit quae eum generavit » (3).

Moins universelle que celle du Christ, l'intercession de Marie est aussi moins puissante. Alors que celle du Christ s'appuie sur un mérite *de condigno*, celle de Marie n'a pour fondement qu'un mérite *de congruo*. *Mérite de congruo* excellent, si l'on veut, mérite qui s'épanouit en une intercession toujours exaucée, c'est certain, mais mérite de convenance comme celui des saints et nullement mérite de stricte justice qui est dû à Jésus seul : « Justificatio naturae ad causam meritoriam relata, quae est meritoria secundum condignum, refertur ad Passionem Christi, quia meruit nobis solutionem a peccato ad quam sequitur justificatio. Relata autem ad causam meritoriam ex congruo refertur ad merita Sanctorum justificatio particularis, non generalis quae respicit naturae debitum ex Adam quod solum solvere potuit Christus » (4).

(1) Il semble que la médiation mariale est restreinte aussi en ce qui concerne les patriarches de l'Ancien Testament. Il est vrai que les mérites, les satisfactions et les prières générales de la Vierge ont eu pour bénéficiaires *tous* les hommes, mais il ne paraît pas en avoir été ainsi de ses prières spéciales (i. e. faites en vue de l'application d'une grâce à un homme déterminé). On ne prie de façon particulière que pour des personnes connues. Or il ne semble pas que saint Albert ait reconnu à Marie vivant sur terre la science infuse ou la vision béatifique qui lui aurait été nécessaire à cette fin. C'est seulement depuis son entrée au ciel que la Mère de tous les hommes peut prier pour chacun de ses enfants en particulier, car c'est à partir de ce moment seulement qu'elle connaît distinctement leurs personnes et leurs besoins.

(2) *Post. super Jeremiam*, Ed. Meersseman, *Angelicum*, IX (1932), p. 8. Cf. *In Luc.*, 1, 35; B. 22, p. 104a.

(3) *Mariale*, q. 25; B. 37, p. 55b.

(4) *In III Sent.*, dist. 19, art. 1, sol.; B. 28, p. 337a.

L'intercession mariale est universelle mais pas absolument efficace mais pas par un droit de stricte justice. Saint Albert qui exalte au possible la médiation de la Vierge a toujours soin de lui assigner sa vraie place. En cela il se montre théologien profond et équilibré; il dit bien que Marie est « coadjutrix », « socia », « particeps in regno » (1), mais il affirme avec autant de force qu'elle est en dépendance de son divin Fils dans la diffusion des fruits de la Rédemption : « Tunc enim positus est thronus Matri Regis juxta Regem ut fulgeat gloria beatitudinis ejus super gentes, non sicut Filii sed post Filium et sub ipso » (2).

Ce n'est pas en son nom que Marie confère les bienfaits divins, elle est la trésorière de Jésus-Christ : « Ipsa nempe est thesauraria Jesu Christi » (3).

Elle n'est pas la tête du Corps mystique, elle en est le cou : « Per collum intelligitur beata Virgo, per ipsam enim quasi excellentissimam totum corpus Ecclesiae unitur Capiti Christo » (4).

Elle n'est pas la source infinie de la grâce, de la gloire et de toutes les miséricordes qui sont faites à l'Église, elle est comme un aqueduc qui donne après avoir lui-même reçu : « A Christo vero beata Virgo Maria suscipiens beatitudinem tamquam nobilis aquaeductus deportat eam Angelis, Patriarchis, Prophetis, Apostolis, Martyribus, Confessoribus ac deinceps omnibus aliis sanctis » (5). « Et ille aquaeductus est mirabilis quia per ipsum defluunt omnes aquae gratiarum deorsum... » (6).

Trésorière du Christ, cou du Corps mystique, aqueduc de grâces. Ces noms montrent bien que dans la pensée de saint Albert la médiation mariale est une médiation secondaire.

Au moment de l'incarnation, Marie a été médiatrice entre Dieu et l'humanité (7). Mais depuis, elle est médiatrice

(1) *Mariale*, q. 42; B. 37, p. 81b.
(2) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 149v.
(3) *Serm. de Sanctis*, 37; B. 13, p. 559b.
(4) *Ibid.*, 32, p. 541a.
(5) *Ibid.*, 45, p. 591a. Cf. *ibid.*, 38, p. 565a.
(6) *Mariale*, q. 164; B. 37, p. 241a.
(7) « Item nec in partu perdidit hominum societatem, imo tunc Mediatrix Dei et hominum constituitur ». *Mariale*, q. 31; B. 37, p. 68a.

entre Jésus et les membres du corps mystique. La voie par laquelle le Sauveur est venu jusqu'à nous : « Haec est enim consolatio peccatoris qui in regione dissimilitudinis captivus detinetur ut ingemiscat ad viam terrae, hoc est, ad VIAM illam per quam venit Dei Filius ad parcendum peccatoribus et reconciliandum eos Patri » (1), est aussi la voie par laquelle nous allons jusqu'à Lui : « In ipsa etiam est gratia VIAE qua itur ad Jesum » (2).

Dieu, le Christ, Notre-Dame : telle est la hiérarchie providentielle par laquelle la Divinité vient jusqu'à nous : « Beatitudo... sanctorum, prima origine a fonte Sanctae Trinitatis procedens, influit in humanitatem Christi. A Christo vero beata Virgo Maria suscipiens beatitudinem, tamquam nobilis aquaeductus, deportat eam Angelis... ac deinceps omnibus aliis Sanctis » (3). Notre-Dame, le Christ, Dieu : telle est notre voie d'accès à la Divinité, ou plutôt, à la participation de la Divinité dans les ineffables mystères de la grâce et de la gloire : « Prae hominibus autem omnibus accepit gratiam quae omnibus invenit reparationis *viam.* Per ipsam enim accessum habemus ad Filium, per Filium autem ad Patrem » (4). « Axis vero misericordiae sustinentis mundum in his cardinibus sive polis volvitur, quia per Matrem accessum habemus ad Filium et per Filium ad Patrem ut sic conducti reconciliationis pati repulsam nullatenus timeamus » (5).

Médiation relativement universelle, médiation d'intercession efficace, médiation secondaire : telles sont les caractéristiques de la médiation de Marie. Saint Albert les résume excellemment dans un commentaire de quelques versets du troisième livre des Rois, où il est parlé d'Isaïe : le prophète signale à son serviteur une petite nuée qui monte de la mer; cette nuée grossira rapidement, dit le voyant à son serviteur, et elle versera une pluie abondante sur la terre que désole une longue sécheresse; peu après, les événements viennent confirmer cette prophétie. La nuée vue par le

(1) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 113r.
(2) *Ibid.*, fol. 120r.
(3) *Serm. de Sanctis*, 45; B. 13, p. 591a.
(4) *In Luc.*, XI, 27; B. 23, p. 163a.
(5) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 85r.

serviteur d'Isaïe figure la Sainte Vierge, nous dit saint Albert. Notre-Dame fut enlevée à la mer des iniquités par le soleil de la divine charité; une fois exaltée au ciel, elle a versé et verse encore sur le monde une véritable pluie de grâces; cette pluie céleste apporte à *tous toutes* les grâces (médiation universelle) et se déverse pour la plus grande gloire du Fils de Dieu (médiation d'intercession secondaire) :

« Hoc etiam significatur III Reg. XVIII, 44, ubi dicitur quod nubes parvula quasi vestigium hominis elevata est de mari, Elia statim clamante et dicente quia sonus multae pluviae est. Nubes enim solis calore attracta, terrena est inhabitatio corporalis beatae Virginis, quae attracta sursum calore dilectionis Solis veri Filii sui; elevata autem per Assumptionem in coelum de mari amaritudinis et inquietudinis hujus mundi ad thronum summae dignitatis et regiae majestatis. Statim autem clamat sermo propheticus et *omnis bonorum coetus* quod sonus inundantis est multae pluviae; qua *terrestres* compluit in gratia et venia, *coelestes* in illuminationum gloria, et *infernales* in indulgentia; ut sibi *pro honore Filii sui* curvetur omne genu coelestium, terrestrium et infernorum et omnis lingua confiteatur quia ipsa est ut Domina majestatis in gloria Jesu Christi Filii ejus, cui cum Patre et Spiritu Sancto est honor et gloria pro honore tantae Reginae in saecula saeculorum. Amen » (1).

(1) *In Luc.*, x, 42; B. 23, p. 91b.

CHAPITRE SIXIÈME

LA NOUVELLE ÈVE

Très tôt l'enseignement chrétien sur le rôle de la Vierge dans l'économie de la rédemption prit la forme d'une exposition du parallélisme antithétique Ève-Marie : la déchéance de la première femme permettait de mieux comprendre l'exaltation de sa Fille lointaine; les circonstances de la chute éclairaient celles du relèvement. Les bénéfices de la méthode firent qu'elle se transmit d'âge en âge, et demeura longtemps la forme principale sous laquelle furent expliquées les thèses de la mariologie.

Saint Albert lui-même l'utilisa largement, et en la voyant se développer chez lui, nous retrouverons, sous cette formule traditionnelle, tous les éléments que nous avons analysés.

Indiquons d'abord sommairement le grand courant traditionnel qui porta jusqu'à saint Albert cette idée très ancienne de Marie, nouvelle Ève; nous jugerons mieux alors de la place que saint Albert vient prendre dans la lignée des interprètes de la doctrine mariale, et comment il exploite ce parallélisme fameux.

LE THÈME TRADITIONNEL (1)

La prédication apostolique elle-même semble avoir contenu les linéaments de ce parallélisme Ève-Marie; du moins n'est-il pas impossible de le déduire avec vraisemblance du témoignage de saint Irénée. L'évêque de

(1) Consulter principalement : J. Lebon, *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, II (1930), pp. 129-159.
E. Dublanchy, *Marie* dans *Dict. théol. cath.*, t. IX, 2, col. 2389-2392.
J. Bittremieux, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias*, Beyaert, Bruges, 1926, pp. 94-112.
J. M. Bover, *La mediacion universal de la « Segunda Eva » en la tradición patristica*, dans *Estudios ecclesiasticos*, II (1923), pp. 321-350; *Maria Mediatrix, Patrum veterumque Scriptorum testimonia in quibus « Mediatricis » titulus*

Lyon qui formule cette doctrine en termes très élaborés — nous le verrons bientôt — se réclame toujours des apôtres : apologète, il veille avec un soin minutieux à ne livrer aucune assertion qui ne soit pas fondée sur les données mêmes de la catéchèse primitive. Il indique avec précision les chaînons par lesquels il se rattache aux authentiques et premiers dépositaires de la foi; il se proclame disciple de saint Polycarpe, et il nous dit que celui-ci avait vécu dans l'intimité de l'apôtre saint Jean. Ce souci d'orthodoxie habituel à saint Irénée, l'on peut présumer qu'il s'est maintenu dans le cas qui nous intéresse, et que le thème de la nouvelle Eve se retrouvait quant à ses traits essentiels dans les enseignements des Apôtres.

Saint Irénée (mort vers 202-203) est le docteur par excellence du parallélisme Adam-Jésus, Ève-Marie. Selon la terminologie quasi intraduisible de son vieil interprète latin, il y a eu « recapitulatio » (1), « recirculatio » (2) parfaite de la chute dans l'œuvre de salut. Il y a eu parallélisme direct ou antithétique selon le cas, les moyens employés par Dieu ont été semblables ou opposés selon les circonstances, mais la loi de correspondance a toujours joué. La constance indéfectible avec laquelle elle fut appliquée la montre comme directement voulue par la sagesse divine.

Adam fut formé avec de la terre vierge. Jésus est fils d'une Vierge (3). A l' « inobedientia in ligno » par laquelle le premier homme tomba et entraîna toute sa descendance dans sa chute, s'oppose l' « obedientia in ligno » du Christ Jésus qui, en mourant par obéissance sur la croix, releva l'humanité avilie (4). Il y a virginité aussi bien chez Adam

adhibetur, dans *Eph. theol. Lovan.*, VI (1929), pp. 439-462; *S. Ireneus Lugdunensis, universalis mediationis B. M. V. egregius propugnator*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, I (1925), pp. 225-242; *La mediación universal de Maria segun San Ambrosio*, dans *Gregorianum*, V (1924), pp. 25-45.

(1) *Adv. Haereses*, III, 21, Migne, P. G., 7, col. 955.

(2) *Ibid.*, III, 22, col. 959.

(3) *Ibid.*, III, 21; Migne, P. G., 7, col. 955. Cf. la *Demonstratio apostolicae praedicationis*, 32. (Traduction latine de la version arménienne par S. Weber, *S. Irenaei Demonst. apost. praedicat.*, Fribourg en B., 1917, p. 58). La *Demonstratio* est une sorte de catéchisme destiné à mettre à la portée des fidèles la doctrine universellement reçue dans l'Église. S. Irénée n'y exprime pas des idées purement personnelles ; il y dit tout simplement la foi chrétienne commune. De ce fait elle a une grande valeur dans un argument de tradition.

(4) *Adv. Haer.*, III, 21; Migne, P. G., 7, col. 955; *ibid.*, V, 19, col. 1175. *Demonstr. apost. praed.*, 31 (Trad. Weber, p. 58); 34 (p. 60-61).

que chez Jésus, mais alors que la désobéissance du premier en avait fait un principe de mort, l'obéissance du second l'a constitué générateur de vie.

Le parallélisme Ève-Marie se calque exactement sur celui d'Adam-Jésus. Entre la première femme et la Sainte Vierge, il y a similitude dans l'état de virginité; il y a antithèse dans les attitudes (dans un cas, désobéissance; dans l'autre, obéissance) et dans les répercussions de ces attitudes diverses (Ève est au principe de la chute; Marie au principe de la restauration) (1). La « recirculatio » en Ève-Marie, tout aussi bien qu'en Adam-Jésus, peut être illustrée par un clair symbole. Un nœud ne peut être délié « nisi ipsae compagines alligationis reflectantur retrorsus ». De même la désobéissance et l'incrédulité d'Ève ne peuvent être « dénouées » que par l'obéissance et la foi de Marie : « Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc Virgo Maria solvit per fidem » (2).

Un autre point sur lequel saint Irénée insiste beaucoup, c'est l'étroite union entre Jésus et Marie dans l'œuvre du salut. Comme les premiers parents avaient été co-principes de la ruine, ainsi le Sauveur et sa Mère ont été co-principes du relèvement. Sans doute il y a hiérarchie dans leurs influences respectives, mais ces influences elles-mêmes sont indissolublement liées (3).

La même doctrine se retrouve chez TERTULLIEN dont les affirmations brèves, occasionnelles, sont fort précises. Dans son *De Carne Christi* (écrit vers 208-211), il donne à l'œuvre du salut, projetée et réalisée par Dieu, le nom de « aemula operatio »; c'était indiquer que pour être conforme aux desseins divins le relèvement devait reproduire en sens opposé la chute elle-même. De fait l'œuvre salvifique répond point par point à l'entreprise de destruction; alors qu'elle était encore vierge, Ève crut au serpent et fut cause de ruine pour tout le genre humain; Marie, Vierge aussi,

(1) *Adv. Haereses*, III, 22; Migne, P. G., 7, col. 958 ss.; *ibid.*, V, 19, col. 1175; *Demonstr. apost. praed.* 33 (trad. Weber, p. 59).
(2) *Adv. Haer.*, III, 22; Migne, P. G., 7, col. 959 et 960.
(3) *Adv. Haer.*, III, 22; Migne, P. G., 7, col. 959-960; *ibid.*, V, 19, col. 1175 et 1176; *Demonstr. apost. praed.* 33 (trad. Weber, pp. 59-60).

crut à l'Ange et devint cause de la restauration universelle : « Sed et hic ratio defendit quod Deus imaginem et similitudinem suam, a diabolo captam, *aemula operatione* recuperavit. In virginem adhuc Evam irrepserat verbum aedificatorium mortis; in Virginem aeque introducendum erat Dei Verbum exstructorium vitae : ut quod per ejusmodi sexum abierat in perditionem, per eumdem sexum redigeretur in salutem. Crediderat Eva serpenti; credidit Maria Gabrieli. Quod illa credendo deliquit, haec credendo delevit... Inde prodeundum fuit Christo ad salutem hominis, quo homo jam damnatus intraverat » (1).

Dans son exposé de l' « aemulae operationis », Tertullien note un détail déjà relevé par saint Irénée : le parallélisme Ève-Marie se complète par celui d'Adam-Jésus. Le premier homme, selon l'Écriture, a été façonné avec de la terre vierge, c'est-à-dire « nondum opere compressa, nondum sementi subacta » (2); Jésus est le fruit de la virginité de Marie.

Au IVe siècle, saint CYRILLE DE JÉRUSALEM (313-387) touche en passant au parallélisme Ève-Marie et en retient les principaux éléments : virginité, mort-vie (3). Saint ÉPIPHANE (315-403), s'y attardant davantage, montre avec ampleur comment le titre de mère des vivants convient beaucoup mieux à la seconde Ève qu'à la première (4). Même enseignement chez saint JÉRÔME (347-419) qui redit : « Mors per Evam, vita per Mariam » (5).

Saint JEAN CHRYSOSTOME (344-407) reprend les données anciennes. Voici les formules bien frappées qu'il emploie dans une homélie pour le jour de Pâques : « ... per quae diabolus nos expugnavit, per ea ipsa Christus ipsum superavit. Ea ipsa arma accepit, ac per eadem ipsum prostravit; quomodo autem, audi. Virgo, lignum et mors nostrae cladis symbola erant. ...Jam vide quomodo eadem ipsa nobis victoriae causa sint. Pro Eva, Maria; pro ligno

(1) *De Carne Christi*, 17; Migne, P. L., 2, col. 782.
(2) *Ibid.*, col. 782.
(3) *Cat.*, XII, 5, 15; Migne, P. G. 33, col. 741.
(4) *Adv. Haer.*, LXXVIII, 16; Migne, P. G., 42, col. 728-729.
(5) *Epist.* XXII, 21; Migne, P. L., 22, col. 408.

scientiae boni et mali, lignum crucis; pro morte Adami, mors Domini » (1).

Vers la même époque, saint AMBROISE (333-397) compare également Ève et Marie, et il invite la première femme à s'incliner devant son illustre descendante qui fut mère de l'Emmanuel (2).

Saint AUGUSTIN (354-430), lui aussi, rapporte l'ancienne antithèse qu'il nomme « magnum sacramentum » : « Huc accedit magnum sacramentum, ut quoniam per feminam nobis mors acciderat, vita nobis per feminam nasceretur; ut de utraque, id est, femina et masculina, victus diabolus cruciaretur quoniam de ambarum subversione laetabatur » (3). Ces considérations trouvent un heureux complément dans le « De sancta virginitate » où l'évêque d'Hippone s'appuie sur la maternité spirituelle de Marie (4).

Saint PIERRE CHRYSOLOGUE (406-450) met en regard Ève « mater morientium per naturam » et la Vierge Marie « Mater viventium per gratiam » (5). Ailleurs il insinue que le rôle de la Vierge a un caractère universel : c'est le salut de tous que l'ange entend négocier avec elle : « Agit, agit cum Maria Angelus de salute, quia cum Eva angelus egerat de ruina » (6).

Au Ve siècle encore, nous trouvons le beau témoignage de ANTIPATER DE BOSTRA (mort en 458) : « Vide quomodo vere in generatione Domini quotquot sunt concurrant. Angelus ad Virginem descendit. Spiritus Sanctus supervenit et virtus Altissimi obumbrat. Altissimus ipse est, qui Unigenitum Filium generavit, et constituit ut e Virgine quoque hic generaretur, quo is qui ab initio per Evam deceptus fuerat, ipse per conceptum Virginis salvaretur » (7).

BASILE DE SÉLEUCIE (mort vers 459) tient pour indubitable le principe de la « recirculatio » et il l'exprime ainsi : « ... Unigenitus, contrariis medicamentis curans vulnera,

(1) *Hom. in Sanctum Pascha*, 2; Migne, P. G., 52, col. 767-768. Cf. *Expos. in Ps. XLIV*, 7; Migne, P. G., 55, col. 193.
(2) *De instit. virg.*, V; Migne, P. L., 16, col. 328.
(3) *De agone christiano*, XXII; Migne, P. L., 40, col. 303. Cf. *Serm.* 51 et 190; Migne, P. L., 38, col. 335, 1008.
(4) *De sancta virginitate*, V-VI; Migne, P. L., 40, col. 399.
(5) *Serm. CXL*; Migne, P. L., 52, col. 576.
(6) *Ibid.*, col. 579.
(7) *Hom. in sanct. Deip. Annunt.*, Migne, P. G., 85, col. 1781-1782.

de homine corpus, in quod se insinuaret, delibavit, et secundum Adamum sibi circumjecit... Evae (objecit) Virginem absque maledicti acerbitate parientem, et fetum virgineum a veteris culpae aegritudine liberum, et innuptam puellam, quae sponsum generavit immortalem » (1).

Saint SOPHRONIE (550-638), patriarche de Jérusalem, s'incline devant Marie qu'il salue en ces termes : « Vere « benedicta tu in mulieribus », quoniam Evae maledictionem benedictionem commutasti; quoniam Adam, qui prius jacebat exsecratione perculsus, ut per te benediceretur, effecisti. Vere « benedicta tu in mulieribus », quoniam benedictio Patris per te affulsit hominibus, eosque a veteri maledicto liberavit » (2).

Au VIIIe siècle, saint BÈDE (673-735) se fait en ces termes le rapporteur de la tradition : « Quia ergo mors intravit per feminam, apte redit et vita per feminam. Illa a diabolo per serpentem, viro gustum necis obtulit; haec a Deo edocta per Angelum, mundo Auctorem salutis edidit » (3).

Saint ANDRÉ DE CRÈTE (660-740), saint GERMAIN DE CONSTANTINOPLE (635-733), saint JEAN DAMASCÈNE (675-749) font ressortir le contraste Ève-Marie (4) et affirment occasionnellement la médiation mariale (5). JEAN D'EUBÉE (mort vers 750) exalte la victoire de Marie sur l'antique serpent (6).

Au IXe siècle, saint THÉODORE LE STUDITE (759-826) redit en un style personnel et émouvant les mêmes grandes pensées : « Coelo illata, doemones fugat facta apud Dominum Mediatrix. Olim quidem per progenitricem Evam mors

(1) *Or. III in Adamum;* Migne, P. G., 85, col. 62.
(2) *Or. II, In sanct. Deip. Annunt.*; Migne, P. G., 87c, col. 3242.
(3) *Hom. I, in festo Annunt.*; Migne, P. L., 94, col. 9. Cf. *Hom. 2, in festo Visit.*, *ibid.*, col. 16 ss.
(4) S. ANDRÉ, *In Nativit. B. M. homil.;* Migne, P. G., 97, col. 813; *Or. XII, In dormit. sanct. Deip.*, *ibid.*, col. 1056.
S. GERMAIN, *In Dormit. B. M.*, 2; Migne, P. G., 98, col. 349.
S. JEAN : *Hom. I in Nat. B. V. M.* Migne, P. G., 96, col. 671-672.
(5) S. ANDRÉ, *Hom. IV in Nat. B. M.*; Migne, P. G., 97, col. 865. *In dormit. S. Mariae*, 3; *ibid.*, col. 1108.
S. GERMAIN, *In dormit. B. M.;* Migne, P. G., 98, col. 349.
S. JEAN : *In dormit. B. M.*, hom. 1, 8; Migne, P. G., 96, col. 713. *Ibid.*, hom. 1, 3, 12; hom. 11, 16; *ibid.*, col. 705, 717, 744.
(6) *Sermo in Concept. Deip.*, XXI; Migne, P. G., 96, col. 1496.

ingressa mundum imperio premebat; nunc tamen beatam illius filiam aggressa depulsa est : indidem victa, unde olim potentiam sumpserat » (1).

Au XIe siècle, saint FULBERT DE CHARTRES (960-1028), saint PIERRE DAMIEN (1007-1072), saint ANSELME (mort en 1117), EADMER (mort en 1124) connaissent bien le parallèle Ève-Marie et indiquent avec plus ou moins d'insistance selon les circonstances la coopération de la Vierge dans l'œuvre du salut (2).

Le grand docteur marial que fut saint BERNARD (1090-1153) ne pouvait manquer d'exploiter magnifiquement les richesses du thème traditionnel; ce sont de longues pages qu'il nous faudrait citer. A la médiation de mort exercée par Ève s'est substituée la médiation de vie de la Vierge Marie (3). Dieu a réglé avec soin tous les détails de l'œuvre du salut, il les a assimilés à ceux qui avaient consommé notre ruine en sorte que « ... eadem via intraret antidotum qua venenum intraverat » (4). Le Tout-Puissant a tout recréé en se servant du ministère de la nouvelle Ève : « Merito in te respiciunt oculi totius creaturae, quia in te et per te et de te benigna manu Omnipotentis quidquid creaverat recreavit » (5). Cette place si importante occupée par Marie dans le plan divin, saint Bernard l'avait déjà proclamée dans l'homélie où l'on trouve le célèbre « statim liberemur si consentis » (6). D'où les titres qu'il lui donne : « Magnifica gratiae inventricem, mediatricem salutis, restauratricem saeculorum » (7).

(1) *In dormit. Deip.*, orat. 5; Migne, P. G., 99, col. 722.
(2) S. FULBERT, *Serm. IX de Annunt.;* Migne, P. L., 141, col. 336, 337. S. PIERRE DAMIEN, *Serm.* XI, XLV, XLVI; Migne, P. L., 144, col. 558, 741, 743, 758.
S. ANSELME, *Orat.* XLVII, LII; Migne, P. L., 158, col. 945 ss., 955, 959, 964. EADMER, *De excell. B. M.*, IX, XI; Migne, P. L., 159, col. 573, 758.
(3) *Sermo Dom. infra oct. Assumpt.*, 2; Migne, P. L., 183, col. 429.
(4) *In festo Pentec.*, serm. 2, par. 3; Migne P. L., 183, col. 327. Cf. *Hom. II super Missus est; ibid.*, col. 62-63.
(5) *In festo Pentec.*, serm. 2, par. 4; Migne, P. L., 183, col. 328.
(6) *Hom. IV super Missus est;* Migne, P. L., 183, col. 83.
(7) *Epist.* CLXXIV, 2; Migne, P. L., 182, col. 333.

* * *

Ramené à ses éléments essentiels, le parallélisme Ève-Marie, tel qu'il se trouve dans l'enseignement traditionnel avant saint Albert, peut être condensé en trois propositions :

1. Marie semblable à Ève dans sa virginité lui a été totalement opposée dans son état d'âme, dans sa conduite et dans ses privilèges personnels.

2. Les attitudes différentes d'Ève et de Marie ont eu des répercussions sur le sort de toute l'humanité; Ève unie à Adam a été cause de la perdition universelle; Marie unie à Jésus a été cause de la restauration universelle.

3. La coopération de Marie à la régénération peut être comparée à une maternité : Ève a été mère de morts, Marie a été et est mère de vivants.

Suivons chez saint Albert l'exposé de ces trois propositions.

LA NOUVELLE ÈVE D'APRÈS S. ALBERT

I

Comme ses devanciers, saint Albert note que le décor de l'Annonciation est le même que celui de la première tentation, mais il encadre un contenu entièrement différent. Au paradis terrestre le drame de perdition a commencé par l'intervention d'un ange sollicitant Ève à manger du fruit défendu; à Nazareth, la rédemption s'inaugure par l'invitation d'un ange demandant à Marie de se prêter aux grands desseins de Dieu sur elle. Dans les deux scènes il y a une vierge et un ange, mais d'un côté l'on assiste à une chute, à une désobéissance, à un avilissement, de l'autre l'on admire une exaltation, une foi obéissante, une grandeur : « Quantum ad Sapientiam (Deus honorabatur in ista Annuntiatione) in eo quod modus liberationis nostrae modo perditionis nostrae directe obviavit, scilicet in eo quod Virginem docuit per Angelum, sicut angelus virginem decepit » (1). « Illa (Eva) a diabolo decepta (fuit),

(1) *Mariale*, q. 1, par. 2; B. 37, p. 6b.

haec (Maria) ab Angelo edocta; illam diabolus vicit per superbiam, ista vicit diabolum per humilitatem » (1). « Et inde aptum nostrae redemptionis initium. Sicut enim angelus malus suasit Hevae gustum perditionis, ita e contra Angelus bonus obtulit Virgini eulogium salutationis » (2). « Vicit (Maria) diabolum per humilitatem et carnem per castitatem, faciens contraria primae matri, quae contra Deum superbiens diabolo succubuit et gulae obediens illecebris subjacuit carnis » (3).

Vierges toutes deux, Ève et Marie acquiescent toutes deux aux désirs d'un ange. Mais quelle différence dans la nature de ces consentements, quelle diversité dans leurs incroyables répercussions! Le premier est une perversité qui cède à une tentation satanique; le second est une sainteté qui se rend à une volonté divine. Le premier entraîne une série de châtiments qui frappent la première femme et toute sa race; le second est le principe de privilèges pour Marie et une source de salut pour toute l'humanité.

Voyons d'abord quels furent parmi les effets de ces actes divers, ceux qui affectèrent personnellement Ève et Marie. Nous verrons ensuite ceux dont les rejaillissements eurent un caractère d'universalité.

Les attitudes diamétralement opposées d'Ève et de Marie dans des circonstances aussi solennelles, à des moments où le sort de l'humanité se trouvait en jeu, devaient amener en elles-mêmes, dans leurs vies personnelles des effets totalement divers : « Vide nostram Evam matrem omnium viventium per gratiam omnino aliter esse affectam quam Evam matrem viventium per culpam et miseriam » (4). Illustrant immédiatement cette vérité, saint Albert poursuit : « Illa enim audiens promissionem divinitatis et elata dejecta est in illecebras concupiscentiae carnis quasi duobus funibus a beatitudine dejecta; haec summas promissiones audiens, in humilitate perstitit, et votum viriliter tenens, omnes abhorruit illecebras et carnalis concupiscentiae delectationes » (5).

(1) *Ibid.*, q. 29, par. 3; p. 62b.
(2) *In Luc.*, 1, 28; B. 22, p. 56b.
(3) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 66v.
(4) *In Luc.*, 1, 34; B. 22, p. 89b. « Eva inobediens meruit poenam; Maria obediens consecuta est gratiam ». *Comp. super Ave Maria;* Clm 15744, fol. 10a.
(5) *In Luc.*, 1, 34; B. 22, p. 89b.

Les beautés qui avaient été ravies à Ève ornent la personne virginale de Marie : « Decores enim quos angelus abjecit et ab Heva abstulit, Virgo Beata assumpsit » (1).

Saint Albert insiste davantage sur un effet plus propre à la faute originelle : les douleurs de l'enfantement. Cette malédiction dont Ève fut frappée en punition de sa faute furent épargnées à Marie au moment de sa divine maternité : « In hoc nomine *Ave*, fit nominis Evae conversio. Triplicem quidem habuit Eva maledictionem : corruptionis in conceptu gravitatis post conceptum, doloris in partu. E contra Maria triplicem in hac salutatione recepit benedictionem. Fuit enim sine corruptione foecunda, sine gravedine gravida, sine dolore puerpera. Hoc est Ave sine triplici *vae* corruptionis, gravitatis et doloris quod incurrit Eva per peccatum, quod ab ea omnes mulieres, praeter Beatam Virginem Mariam, quasi jure haereditario traxerunt. Gen. III, 16, Deus mulieri dixit : Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos, in dolore paries filios tuos » (2).

Toutes les douleurs incluses dans la condamnation du paradis terrestre ne tourmentèrent donc pas la mère de Jésus. Au contraire son enfantement fut une joie pour son cœur et un bonheur pour son corps virginal : « In prole igitur Mater Virgo dolorum uteri expers gaudet corde, laetatur corpore Virgo Mater Domini; mutans nomen Evae (quae in dolore pariet filios) in Ave sine *vae* partus, puerpera existens » (3).

Enfin, autre privilège personnel : la Vierge échappa à la corruption du tombeau. A l'encontre de celui de la grande coupable, le corps de Marie ne fut pas réduit en poussière : « Ipsa etiam post mortem, secundum fidem laudabilem, non fuit incinerata. Sicut enim Eva quae fuit ex ossibus Adae et caro de carne ejus, cum conjuge suo participavit maledictionem corruptionis et incinerationis, ita e converso dignum fuit ut beata Virgo cum Filio (de qua ex ejus carne et sanguine carnem assumpserat et sanguinem) participaret benedictionem incorruptionis. Sicut

(1) *In Luc.*, I, 28; B. 22, p. 58b.
(2) *Serm. de Sanctis*, 58; B. 13, p. 630a. Même affirmation avec de légères variantes : *Mariale*, q. 31, par. 4; B. 37, p. 68b. *De natura boni*, Clm 26831, fol. 69r. *In Matth.* I, 18; B. 20, p. 36a et b. *In Luc.*, I, 28; B. 22, p. 57b.
(3) *In Matth.*, I, 18; B. 20, p. 37a.

enim caro Filii non vidit corruptionem, sic nec caro Matris » (1).

Ces considérations sur la « nouvelle Ève » rejoignent et confirment les assertions de saint Albert sur Marie dans son état de médiatrice, *media*. La Vierge ne connut pas les sursauts d'une chair révoltée; elle fut dotée des beautés qu'Ève avait perdues par sa transgression; elle fut soustraite aux douleurs de l'enfantement; son corps ne fut pas dominé par la mort : autant de privilèges qui indiquent que Notre-Dame n'est pas une femme comme une autre, qu'elle est au-dessus des membres ordinaires de l'humanité, qu'elle réalise par cette dignité entitative la première condition de la médiation en étant une incomparable *media*.

II

Parallèlement aux dons personnels, il y a des bienfaits généraux qui découlent de la fidélité de la nouvelle Ève. Ce sont les effets nombreux qui marquèrent le relèvement, la restauration de l'humanité déchue. En indiquant la part de Marie dans la production de ces effets, saint Albert ajoute de solides arguments à ceux par lesquels nous l'avons vu démontrer que Marie est *via*.

La Vierge avait été complètement autre que la première femme dans sa conduite et les répercussions de cette conduite sur son être même : « ... omnino aliter esse affectam quam Evam... » (2). Elle est encore différente dans sa conduite et les répercussions de cette conduite sur la destinée des humains : « Nomine autem Hevae vocari non debuit, cum in re et effectu contraria ei fuit per omnia » (3). En effet : « Illa enim damnavit, ista salvavit; unde et ipsa nomen Hevae mutavit non voce quidam sed re; ... illa principium mortalitatis, ista principium regenerationis; illa gratiam perdidit, ista gratiam invenit; illa transivit et nos transire fecit de gratia in culpam, ista surrexit et nos surgere fecit secum de culpa in gratiam » (4).

(1) *Serm. de Sanctis*, 15; B. 13, p. 481a.
(2) *In Luc.*, 1, 34; B. 22, p. 89b.
(3) *Mariale*, q. 29, par. 3; B. 37, p. 62b.
(4) *Ibid.*, p. 62b.

Au *Mariale* encore, saint Albert redit : « Sicut enim mors intravit per foeminam quae vitam destruxit, sic et vita redit per beatam Virginem quae mortem destruxit » (1).

Au *De natura boni*, il enseigne que la nouvelle Ève a détruit le virus malsain inoculé à l'humanité par la première femme : « Quartus spiritus fortitudinis (est) quo gravi pede in capite draconis illiso, sic caput ejus contrivit ut damnoso crimine mundum eximeret et virus infusum primae matri filiis ut efficax tyriaca (?) penitus exstirparet » (2).

Dans sa *Postilla* sur saint Luc, il cite le passage de saint Bède que nous avons reproduit plus haut (3). Il y affirme de plus : « Virorum enim generatio dicit beatam quia ad viros per eam propagata benedictio sicut per primam matrem maledictio » (4).

Dans son *Compendium super Ave Maria*, il remarque : « Sciendum ergo quod duos dialogos legimus in Scriptura : unum inter Evam et diabolum, alterum inter Mariam et Angelum. In primo nobis mors concludebatur, in secundo vita oriebatur » (5).

Tout ce que la malheureuse Ève avait perdu par son péché, Marie l'a récupéré par la grâce : « Beata igitur Maria, quidquid Eva per culpam amiserat, recuperavit per gratiam toti mundo » (6). A Ève principe de perdition s'oppose Marie cause de Rédemption : « Sicut enim Eva causa exstitit perditionis humanae, ita et Maria causa fuit nostrae redemptionis » (7).

Les causalités diverses d'Ève et de Marie auxquelles les textes que nous venons de citer font allusion (le dernier en parle nommément) ont ceci de particulier qu'elles entrent pour ainsi dire en composition avec d'autres causalités. Ève a été cause de la chute, mais elle n'a pas été cause unique. Avec Adam, qui pécha d'ailleurs à son instigation,

(1) *Ibid.*, q. 66, p. 123b. Cf. *Comp. super Ave Maria*, Clm 9528, p. 123a. « Unde (fructus ventris Mariae est) lignum vitae contra lignum Evae... » *In Luc.*, 1, 42; B. 22, p. 120a. Cf. *Ibid.*, 1, 48, p. 129a.

(2) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 66r.

(3) P. 265. Cité par saint Albert : *In Luc.*, 1, 27; B. 22, p. 52a.

(4) *In Luc.*, 1, 48; B. 22, p. 129a. Cf. *Ibid.*, 1, 30; p. 70b.

(5) *Compendium super Ave Maria*, Clm 9528, 113b.

(6) *Serm. de Sanctis*, 16; B. 13, p. 485a. Cf. *De Natura boni*, Clm 26831, fol. 89v.

(7) *Serm. de Sanctis*, 15; B. 13, p. 482a.

elle a formé un principe total dans la faute et dans la transmission de la faute. De même en fut-il, toutes proportions gardées dans le cas de la nouvelle Ève et du nouvel Adam. Cette idée de coopération avait déjà été mise à profit, nous l'avons vu, dans l'enseignement traditionnel; saint Albert la reprend, en dégage les virtualités et en arrive à des conclusions qui appuient les affirmations relatives à Marie *via*. Un passage du *Mariale* où nous avons déjà pris de précieux extraits enseigne : « Illa de latere viri dormientis facta est, ista de corde Dei vigilantis; illa viro suo occasio perditionis, haec viro adjutorium redemptionis » (1).

Unie à son époux dans la faute, Ève lui fut encore unie dans la transmission de la faute : « Ad hoc notandum, quod initium peccati est a muliere in ratione mulieris. Heva enim in quantum virgo non perdidit nos, sed in quantum conjuncta fuit viro cum quo copulata generavit : quia, sicut dicit Augustinus, peccatum originale in quantum tale, nascitur ex concupiscentiae vulnere, quae connexa est commixtioni seminum; cui vulneri subjacere non debuit quae ut vulnus curaret venit » (2).

La compagne, l'aide donnée à Adam, avait participé à toute l'œuvre de perdition. Dieu a donné au nouvel Adam une compagne qui a participé à toute l'œuvre du salut : « Beata autem Virgo non est assumpta in ministerium a Domino sed in consortium et adjutorium juxta illud : Faciamus ei adjutorium simile sibi... « Beata autem Virgo non est vicaria sed coadjutrix et socia » (3).

Il y a entre Jésus et Marie une certaine identité de destinée, un « aequum consortium » (4) : « Beatissima autem Virgo assumpta est in salutis auxilium et in regni consortium: ipsa enim sola ministris fugientibus compassa fuit. Unde et sola regni consortium obtinuit quae laboris adjutrix fuit, juxta illud : Faciamus ei adjutorium simile sibi (Genes. II, 18) » (5).

(1) *Mariale*, q. 29, par. 3; B. 37, p. 62b.
(2) *Ibid.*, q. 11, par. 3; p. 27b. Ce passage n'infirme pas les assertions précédentes sur la virginité d'Ève. Au moment du péché Eve était vierge; c'est dans l'acte générateur transmettant le péché qu'elle ne l'était plus.
(3) *Ibid.*, q. 42; B. 37, p. 81a-b.
(4) *Ibid.*, q. 149; p. 214a. Cf. *De natura boni*, Clm 26831, fol. 107r, 115r. Voir aussi le beau texte cité p. 125, n. 1.
(5) *Mariale*, resp. ad qq. 36-43, par. 2; B. 37, p. 85b.

Ce texte de la Genèse, utilisé dans un sens accommodatice, est l'argument scripturaire sur lequel saint Albert base ses développements de ce qu'on pourrait appeler le principe du « consortium ». Comment entend-il ce texte ? Quelles fonctions assigne-t-il, à l' « adjutorium » ? Il s'en explique ainsi dans sa *Postilla* sur saint Matthieu : « In adjutorio etiam est individuitas : quia licet (mulier) sit secunda, tamen in omnibus quae sunt matrimonii, eosdem actus participat generando et subserviendo in omnibus. Hoc enim dicit adjutorium. Et hoc est quod dicitur, Genes. II, 18 : Faciamus ei adjutorium simile sibi. Non enim adjutorium simile sibi diceretur, nisi in omnibus eosdem actus participare (ailleurs, participaret) subministrando in eis et in aliquo ad similia judicaretur » (1).

Bien qu'agissant sur un plan secondaire, l' « adjutorium » participe à tous les actes de celui auquel il est associé. La nouvelle Ève, plus parfaitement que l'ancienne (2), réalise cette condition. Nous avons déjà vu en des chapitres précédents comment Marie, médiatrice secondaire, avait été étroitement unie à Jésus dans tous les épisodes de son œuvre salvifique. Il est un aspect cependant que nous avons volontairement omis jusqu'à présent : c'est celui qui correspond au troisième élément du thème traditionnel sur la nouvelle Ève et qui présente la médiation sous l'image d'une maternité.

III

Comme Ève a été l' « adjutorium » d'Adam dans la prévarication et est devenue mère de perdition, ainsi Marie a été l' « adjutorium » de Jésus dans le relèvement et est devenue mère de grâces. Ève avait été co-principe de la génération coupable; Marie a été et est encore co-principe de la régénération sanctifiante : « Illa quidem (Eva) omnes generavit in mundum, ista (Maria) in coelos. Illa mater carnalis, ista mater misericordiae. Illa principium morta-

(1) *In Matth.*, 1, 18; B. 20, p. 36b.

(2) L'ancienne Ève a eu aussi un rôle secondaire. Seul Adam était chef du genre humain. Voir : *Summ. de theol.*, II, tract. 17, q. 107, art. 2, part. 1, ad 1, et part. 3, ad 2; B. 33, pp. 294a, 296b. *In II Sent.*, dist. 22, art. 5, sol.; B. 27, p. 379b.

litatis, ista principium regenerationis » (1). « ... Facta fuit ei (Filio) in adjutorium simile sibi... et una secum omnes homines regeneravit » (2). La Vierge Marie a donc coopéré avec Jésus à la régénération, et de ce fait elle est mère spirituelle de tous les hommes : « Mater omnium hominum spiritualis » (3).

Quelle est au juste la nature de cette maternité spirituelle ? Quelle est son extension ? Quelles fonctions comporte-t-elle ? Quand a-t-elle commencé ? Se prolonge-t-elle indéfiniment dans le temps ? Autant de questions auxquelles saint Albert donne des réponses nettes et fermes qui éclairent d'un nouveau jour sa doctrine de la médiation mariale tout en complétant ses considérations sur la nouvelle Ève.

Comme dans la médiation elle-même, saint Albert distingue trois étapes dans la maternité humaine de la Vierge. Notre-Dame est médiatrice en acte parce qu'elle a coopéré à l'incarnation et à la passion, et parce qu'elle coopère à la diffusion des fruits de la rédemption. De même Marie, nouvelle Ève, fut mère des hommes à Nazareth, au Golgotha et elle l'est encore au ciel.

Tout d'abord Notre-Dame devint notre mère à Nazareth au moment de l'incarnation. En effet à ce moment, elle nous régénérait par le fait même qu'elle engendrait notre régénérateur : « Beatissima autem Virgo dedit nobis potestatem filios Dei fieri regeneratorem nostrum generando : unde Luc. II, 7. Maria peperit Filium suum primogenitum. Unum Filium secundum carnem genuit in quo nos omnes secundum spiritum in filios Dei regeneravit » (4).

En devenant mère du Rédempteur, dit ailleurs saint Albert, Marie ne nous a pas seulement engendrés, elle a encore rempli à notre égard un autre office de la maternité : elle a pourvu à notre développement spirituel : « Mater est secundum omnes proprietates maternitatis. Genitura : quia unum hominem genuit in quo omnes regeneravit : et hoc

(1) *Mariale*, q. 29, par. 3; B. 37, p. 62b.
(2) *Ibid.*, q. 148; p. 214b.
(3) *Ibid.*, q. 11, par. 4; p. 28b. « Spiritualis mater omnium fidelium ». *Ibid.*, p. 79a. « Mater omnium Christianorum ». *Ibid.*, q. 43; p. 87a. « Mater omnium spiritualiter ». *Ibid.*, q. 145; p. 205a. « Mater omnium hominum ». *Ibid.*, qq. 145, 166; pp. 205b, 251b.
(4) *Mariale*, q. 90; B. 37, p. 147b. Cf. *Ibid.*, qq. 12, 146, 179; pp. 31a, 209a, 265b.

est quod peperit Filium suum primogenitum. Item, Mater nostra est cura : quia in uno nobis genuit quidquid ad hanc vitam vel futuram necessarium nobis fuit : unde dicit : A generationibus meis implemini (Eccli. XXIV, 26). Item, Quae proprio Filio suo non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit ? (Ad Roman. VIII, 32) » (1).

Marie est mère spirituelle parce qu'elle est mère de notre Sauveur. C'est l'aspect principal qu'envisage saint Albert dans la maternité spirituelle au moment de l'incarnation. Il n'ignore pas cependant un autre point de vue (2) qui était lui aussi contenu dans la tradition relative à la nouvelle Ève. Le Verbe de Dieu s'est incarné dans l'humanité qu'il a assumée. Il s'est incarné aussi d'une certaine façon dans ceux qui sont le prolongement spirituel de son humanité : les membres de son Corps mystique : « Hic enim Deitas non solum calceavit pedem in humanitate pellis assumptae, sed etiam in omnibus membris mystici corporis ejus » (3). « (Dominus) a regalibus sedibus descendens, invisceravit se nobis in visceribus Virginis » (4).

Le Christ et ses membres sont indissolublement unis : ils ne composent qu'un seul être spirituel. En formant dans ses entrailles la tête du Corps mystique, la Vierge a engendré par là même ceux qui lui sont inséparables : les membres de ce Corps mystique : « Sic adveniens in Virginem Spiritus vitam effecit et vivificationem omnium Christianorum » (5). « Aedificata est ibi (in utero Virginis) Ecclesia velut de quibusdam lignis fidelium omnium, qui per manum fabricatoris mundi sunt facti ut Filio tamquam Capiti suo in structura Corporis mystici conjungantur » (6). « ... Omnia membra Filii ut filios uteri misericordiae et pietatis visceribus amplectitur... » (7).

La seconde phase de la maternité spirituelle de Notre-

(1) *Mariale*, q. 145; B. 37, p. 206b.
(2) Il l'emprunte probablement à saint Augustin : *De Sancta Virginitate*, VI; Migne, P. L., 40, col. 399.
(3) *In Matth.*, XVI, 16; B. 20, p. 637b.
(4) *In Luc.*, I, 28; B. 22, p. 64b.
(5) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 100r.
(6) *Ibid.*, fol. 140r.
(7) *Ibid.*, fol. 88r.

Dame eut lieu au Calvaire. Sous la croix, par sa coopération à l'œuvre du salut, Marie devint mère de régénération : « Tempore vero passionis ubi Mater misericordiae Patri misericordiarum in operatione summae misericordiae affuit, et dolorem passionis secum sustinuit, nam ipsius animam pertransivit gladius, et consors passionis, adjutrix facta est Redemptionis, et Mater regenerationis : unde ibi propter foecunditatem spiritualem qua totius generis humani Mater spiritualis effecta est, non sine parturitione doloris omnes nos in vitam aeternam in Filio et per Filium vocavit et regeneravit, « mulier » merito dicta fuit » (1).

La maternité spirituelle qui se réalisait mystérieusement et silencieusement dans l'âme de la grande compatissante, Jésus en haut de la croix la reconnut et la proclama solennellement : « Thronus misericordiae est beata Crux.... Ibi (Jesus) misertus est latroni, Joanni, Matri. Joanni cui talem dedit Matrem et toti generi humano » (2).

La troisième phase de la maternité spirituelle se déroule depuis l'entrée au ciel de la Sainte Vierge. Une fois exaltée dans la gloire, la nouvelle Ève ne se désintéresse pas de ses enfants. Elle a tant fait pour eux. Ils lui ont coûté tant de souffrances : elle les fait naître à la vie surnaturelle en engendrant dans leur âme son divin Fils, le Christ Jésus : « ...In gratia et misericordia (homines sunt) geniti intercessione ejus... » (3). « In coelo parturit et parit continuo Filium unicum quem in omnibus format ad thronum Dei rapiendum » (4).

Le Christ qu'elle forme ainsi dans le cœur de ses enfants, la Vierge veille à ce qu'il ne dépérisse pas. Elle l'entoure de soins et s'inquiète de sa croissance : « Haec est dulcedo quae nos omnes infundit, ex Christo capite in nos distillans. Et hoc est quod dicitur Is. LXVI, 12 : Ad ubera portabimini et super genua blandientur vobis. Adhuc enim Mater Virgo Christum in multorum cordibus formatum, sua lactat dulcedine et nisi lactaret periret recenter formatus » (5).

(1) *Mariale*, q. 29, par. 3; B. 37, p. 62a. Cf. *Ibid.*, qq. 148, 149, 150; pp. 214b, 215b, 217b.
(2) *Serm. de Sanctis*, 53; B. 13, p. 620b.
(3) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 88r.
(4) *In Luc.*, XI, 27; B. 23, p. 163b.
(5) *Ibid.*, p. 173a.

Ces soins délicats sont empreints d'une douceur qui révèle toute la sollicitude maternelle de Marie : « De primo dicitur Exod. III, 8, quod promittitur nobis terra lacte manans et melle. Quae terra (sicut jam diximus) praecipue beata Virgo est, habens in ubere suae pietatis unde nutriat Christum in gremio et in cordibus fidelium mellito lacte cordis sui : a quo ubera sua dependent » (1).

« Honorem igitur habebimus Dominae et Matri nostrae omnibus diebus vitae nostrae, memores uberum quibus uberibus fudit lac conceptae dulcedinis... inebrians nos lacte puritatis et dulcissimae suae consolationis » (2).



Nous avions ramené à trois propositions l'enseignement traditionnel relatif à la nouvelle Ève : ces propositions se retrouvent chez saint Albert le Grand.

La première indiquait les divers éléments du contraste entre Ève et Marie et les répercussions sur leur être personnel de leurs attitudes opposées : saint Albert relève tous ces détails en des passages qui confirment ceux déjà rapportés dans notre chapitre sur Marie *media*.

Les deux autres propositions indiquaient les effets sur le sort de l'humanité des conduites antithétiques d'Ève et de Marie, la collaboration de ces co-principes dans le relèvement comme dans la chute, l'aspect maternel des concours apportés par les deux Èves : saint Albert développe ces différents aspects en des formules qui confirment ses assertions sur Marie *via*.

Notons en terminant un point important. Il y a une vraie parenté entre les traités albertiniens sur Marie *via* et sur Marie mère des grâces (les développements sur ce dernier privilège supposant, résumant, condensant tout ce que saint Albert dit relativement à l'antithèse traditionnelle). Ne serait-ce pas que dans sa pensée, il y a identité entre la médiation mariale et la maternité spirituelle ? Nous le croyons.

(1) *Ibid.*, p. 172a.
(2) *In Luc.*, I, 43; B. 22, p. 121a.

Le concept de *médiation* est propre, celui de *maternité* est à base de métaphore, mais l'un et l'autre traduisent la même réalité profonde. L'image de la maternité, étant le plus appropriée des symboles, saint Albert le Grand, tout comme ses prédécesseurs, l'a employé pour indiquer le rôle que joue Marie médiatrice dans notre régénération spirituelle et pour souligner le cachet de tendresse, de bonté ineffable que revêt sa médiation. Ce n'est pas un être d'une grandeur dédaigneuse que Jésus s'est associé pour l'œuvre du salut; c'est une femme qui demeure très près de nous par son amour, bien qu'elle soit très éloignée de notre pauvre humanité par sa dignité. Elle est mère de Jésus. Pourquoi ne serait-elle pas aussi mère des hommes ? Ne sont-ils pas frères du Christ ? Ne remplit-elle pas à leur égard des offices en tout assimilables à ceux d'une mère vis-à-vis de ses enfants ? C'est un chef-d'œuvre de Dieu que cette médiatrice, mère des extrêmes désunis qu'elle a mission de réconcilier. Qui mieux qu'elle pourrait mener à bien une aussi délicate opération ? « ... Nec aliquis fidelius inter Deum et hominem pacem fecit quam quae *Mater* utriusque fuit » (1).

En fait, *médiation* et *maternité* ont connu les mêmes phases, se sont exercées aux mêmes moments : à Nazareth, sous la croix, au ciel. De plus ces grandes prérogatives mariales ont les mêmes caractères. Comme la médiation, la maternité s'est opérée et s'opère dans une union très étroite avec Jésus, mais elle fut et elle demeure dépendante : « Non enim adjutorium simile sibi diceretur nisi in omnibus eosdem actus participare (ailleurs, participaret) subministrando eis » (2). Comme la médiation encore, la maternité s'effectue du haut du ciel par une intercession : « ...(homines sunt) geniti intercessione ejus... » (3). « ...Ex Christo Capite in nos distillans... (4). Comme la médiation enfin, la maternité est universelle : « Mater omnium hominum spiritualis » (5).

Si nous avons bien compris les textes albertiniens, la doctrine de la maternité spirituelle (qui résume toutes les richesses du parallélisme traditionnel Ève-Marie) et celle

(1) *Mariale*, q. 24, par. 3; B. 37, p. 53b.
(2) *In Matth.*, I, 18; B. 20, p. 36b.
(3) *De natura boni*, Clm 26831, fol. 88r.
(4) *In Luc.*, XI, 27; B. 23, p. 173a.
(5) *Mariale*, q. 11, par. 4; B. 37, p. 28b. Cf. textes cités p. 129, n. 3.

de la médiation sont intimement connexes, et cela parce que les réalités qu'elles tentent d'exprimer sont identiques en leur fond. Entre les doctrines il n'y aurait que les dissimilitudes inévitables entre un concept et son explication à partir d'une image; dans la réalité il n'y aurait que les aspects divers d'une fonction unique.

Saint Albert a donc excellemment exploité le thème traditionnel de la nouvelle Ève, et tout son enseignement personnel est alimenté par le fameux parallélisme; chacun des points de sa doctrine trouve une saisissante illustration dans cette évocation d'une Ève, vierge, prévaricatrice, désobéissante, unie au premier homme dans son forfait, mère d'une progéniture contaminée, et de la nouvelle Ève, vierge elle aussi, mais obéissante, empressée à prêter son concours au grand œuvre de la rédemption, tendre mère d'une descendance sanctifiée et glorieuse.

Comme toute comparaison dont la vivacité imaginative et l'efficacité symbolique sont solidaires d'inévitables imprécisions, ce thème devra, un jour ou l'autre, être traité selon les ressources d'une technique conceptuelle théologique. Mais, à la voir ainsi exploitée par l'un des grands maîtres de la scolastique du XIII[e] siècle, on peut prévoir que la science théologique la plus exigeante trouvera là un solide terrain de travail. Et de fait les théologies privées comme les documents officiels conservent aujourd'hui ce thème, dont le *Mariale* de saint Albert demeure la source féconde.

CONCLUSION

De cette enquête, menée sur pièces, il apparaît que saint Albert le Grand a consacré une grande part de sa réflexion théologique à l'étude du rôle de la Vierge Marie dans l'économie de la rédemption, et qu'il s'est attaché, entre autres, à sa grâce et à ses privilèges de médiatrice. Imagerie, expressions savoureuses, analyses théoriques, contemplations affectives concourent à mettre en valeur cette médiation. Non que ce soit là le centre d'organisation d'un traité, ou l'un des principes synthétiques d'une théologie spéculative. C'est un *témoignage;* et, sur ce plan, l'œuvre d'Albert se présente avec une ampleur et une chaleur peu communes, donnant déjà d'ailleurs à son expression les attaches systématiques qui garantissent et sa valeur propre de vérité et son équilibre dans l'ensemble d'une théologie du salut.

C'est de ce point de vue et sous cet angle qu'il faut donc la qualifier; et l'on reconnaîtra, par delà six siècles de travail ultérieur, par delà les exposés présentés, en particulier depuis 80 ans, par le magistère ordinaire de l'Église dans des encycliques fortement charpentées, que le témoignage de saint Albert demeure, vigoureux et clairvoyant. Une confrontation rapide des données essentielles de ce témoignage avec l'enseignement commun des théologiens contemporains nous le fera apprécier.

I. — « MÉDIATRICE ».

Ce titre de *médiatrice* et d'autres équivalents se rencontrent fréquemment dans les écrits de saint Albert. Il fait partie de son vocabulaire habituel. Y voyant l'expression d'une vérité sur laquelle il n'a aucun doute, il s'en sert sans aucune hésitation et chaque fois qu'il le trouve opportun.

Dans la langue théologique moderne, le terme *médiatrice* est d'un usage quasi-universel. Les théologiens travaillent

encore à en déterminer le sens précis et l'extension, mais depuis longtemps ils l'ont accueilli dans leur terminologie. Du domaine de la théologie le vocable est passé en celui de la croyance populaire. Le peuple chrétien prie « Marie médiatrice » et même parmi les plus humbles fidèles il en est qui comprennent, au moins en gros, ce que ce titre signifie. Ils ont plus ou moins confusément conscience d'exprimer, sous ce mot autrefois moins employé, une vérité que leurs pères dans la foi, tenaient pour certaine.

2. — LE CONCEPT DE MÉDIATION.

C'est à l'occasion d'un court traité sur le Christ médiateur que saint Albert en détermine la nature. La médiation comporte deux éléments : l'un qui est prérequis, l'autre qui est formel. Le premier exige que le médiateur soit à une certaine équidistance d'extrêmes; le second élément requiert que le médiateur réunisse par son activité ces extrêmes désunis.

Le Sauveur Jésus réalise très parfaitement ces conditions. D'abord, grâce à l'humanité qu'il a assumée, il est ontologiquement entre des extrêmes ennemis : mortel, il est inférieur à Dieu; uni hypostatiquement au Verbe, doté de la plus grande plénitude de grâces qui se puisse concevoir, il est au-dessus des hommes. Ainsi placé entre la Divinité et l'humanité *(medium)*, possédant ce qui est prérequis à la médiation, il n'y a aucun obstacle à ce qu'il soit formellement médiateur. De fait il l'a été. Par l'accomplissement de ses mystères salvifiques, il a réconcilié ceux que la faute originelle avait rendus ennemis, il a été la Voie *(via)* par laquelle les humains coupables ont pu s'acheminer de nouveau vers le Ciel.

Le concept albertinien de médiation se retrouve généralement chez les modernes. Il y a des différences de vocabulaire; d'aucuns proposent d'établir une distinction entre l'état de fait et la question de principe; mais la majorité des auteurs se rallient à une conception singulièrement semblable à celle de notre docteur médiéval. Le vrai médiateur est celui qui en son être même, en sa constitution intime est dans un état intermédiaire entre des extrêmes

divergents et qui unit ces extrêmes par son opération en portant à l'un les biens de l'autre et vice-versa.

Ce concept de médiation se réalise-t-il en Marie ? Notre-Dame est-elle médiatrice ? Aucun doute sur la réponse affirmative de saint Albert. De même l'immense majorité des fidèles et des docteurs croient à la médiation mariale. Sans doute, dans l'état de « conclusion théologique » dans lequel se traite encore cette doctrine, l'examen critique des témoignages traditionnels a été poursuivi plus sévèrement par certains théologiens (1); mais leur exigence est, croyons-nous, une incitation à connaître de plus près les dossiers et témoignages, au bénéfice même d'une croyance commune dans l'Église.

3. — MARIE MÉDIATRICE.

On ne trouve dans les œuvres albertiniennes aucune étude délimitée où serait appliquée ex professo au cas de la Vierge la notion de médiation. Toutefois à recueillir ses affirmations éparses et multiples sur Marie médiatrice, on constate qu'il conserve presque telle quelle la notion exposée à propos de la médiation du Christ. Il lui fait seulement subir les modifications imposées par la transposition analogique : la médiation de Marie se développant à l'intérieur de l'unique médiation du Christ.

A. — Marie est « media ». Comme le Christ, quoique sur le plan de la créature où elle se tient, la Sainte Vierge est à sa manière entitativement intermédiaire entre Dieu et les hommes. Comme le Christ est « *medium* », elle-même est *media*.

D'abord sa maternité divine l'a fait entrer en quelque sorte dans l'ordre hypostatique. Puis à cette grâce, qui à elle seule suffirait à constituer Marie la plus digne de toutes les créatures, se sont ajoutées toutes les faveurs qui en ont été la préparation ou le couronnement. Toutes ces largesses ont établi la Mère du Sauveur dans le voisinage de la Divi-

(1) Ainsi J. Ude, *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden? Eine dogmatisch-kritische Untersuchung*. Bressanone, Weger, 1928; in-8°, 164 pp.; J. Rivière, *Chronique de théol. dogm.*, dans *Rev. des sc. relig.*, 1932, pp. 89-102.

nité, au-dessus des patriarches et des prophètes, au-dessus des saints, au-dessus des anges, dans « la quatrième et suprême hiérarchie ».

Tous les modernes proclament l'éminente dignité de la Vierge; tous enseignent qu'elle est exaltée au-dessus de toutes les créatures. On discute encore toutefois sur la valeur respective des divers éléments qui ont contribué à faire ainsi de Marie un être à ce point privilégié. Beaucoup soutiennent que la maternité divine, même si on la considère sans les dons qu'elle connote nécessairement, est la plus « digne » des faveurs octroyées à la Vierge. Quelques auteurs, dont le nombre d'ailleurs va en décroissant, prétendent qu'il n'en est pas ainsi. La maternité divine telle qu'elle s'est réalisée concrètement, admettent-ils, est évidemment le plus grand des privilèges; mais en elle-même elle ne l'est pas, la grâce sanctifiante et la gloire la dépassant de beaucoup. Opinion totalement opposée à celle de saint Albert, qui, lui, exprime sa pensée sans ambiguïté et démontre par de nombreux arguments l'excellence incomparable de la maternité divine, même considérée isolément.

B. — Marie est via. Étant intermédiaire, *media*, Notre-Dame pouvait être médiatrice en acte. L'a-t-elle été? Oui, répond saint Albert. Comme le Christ et dans sa dépendance, la Vierge est une « voie » admirable par laquelle l'humanité coupable revient à Dieu et se réconcilie avec lui.

La médiation mariale s'insère dans celle de Jésus. A l'instar du Christ, Notre-Dame a exercé sa médiation sur la terre avant de l'exercer au ciel. Quand elle vivait avec son divin Fils les mystères joyeux et douloureux, elle était déjà médiatrice; l'union dans les mystères de gloire n'a fait que parachever, couronner l'œuvre terrestre : à elle seule, elle ne constitue pas toute la médiation.

L'on voit par là combien sont éloignés de la doctrine albertinienne les nombreux prédicateurs et les quelques théologiens qui identifient médiation et diffusion de grâces en ne reconnaissant aucun lien intrinsèque entre la phase terrestre et la phase céleste de la coopération mariale. Selon eux la Vierge ne serait médiatrice que depuis son exaltation au ciel; elle ne l'aurait guère été auparavant : seulement aux noces de Cana et en quelques autres circonstances.

Contre cette théorie, les auteurs les plus qualifiés se sont élevés fortement. Quelques-uns sont même allés jusqu'à prétendre qu'une médiation ainsi entendue ne serait pas une vraie médiation parce qu'elle serait unilatérale. D'autres — et ils sont nombreux — admettent qu'il y a unité entre les différents épisodes de la tâche accomplie par la Vierge Marie, mais ils donnent à la phase terrestre le nom de corédemption, réservant le nom de médiation pour la phase céleste. La corédemption ne serait pas une étape de la médiation; elle en serait le fondement. Cette opinion, qui ne nous semble pas avoir de base sérieuse, est opposée à celle de saint Albert. D'après lui, la Vierge « adjutrix redemptionis » est aussi proprement médiatrice que la Vierge « consors praemii », « illuminatrix », « porta coeli » et « stella maris ».

a. La coopération à la rédemption. Le « fiat » donné à l'incarnation a été la première collaboration de Marie, coadjutrice de la rédemption. En consentant par amour de Dieu et par amour des hommes à devenir la mère du Sauveur, la Vierge croyante a eu une part très importante dans la réalisation du grand mystère qui a marqué le début de l'œuvre salvifique. Elle commençait proprement à ce moment son action médiatrice.

Elle la poursuivit toute sa vie mais spécialement au calvaire. Sous la croix, elle offrit à la justice divine comme satisfaction pour les péchés du monde l'enfant divin qu'elle avait conçu, enfanté, nourri, qu'elle avait entouré des soins les plus maternels durant de longues années. A cette victime très précieuse elle ajouta l'oblation de ses souffrances personnelles. Tous les tourments qui torturèrent son Fils crucifié, elle les ressentit avec une acuité incroyable et elle les offrit comme rançon pour le salut des hommes.

Les modernes soulignent également les deux principaux stades de la médiation mariale s'exerçant sur terre, qu'ils l'appellent corédemption ou médiation proprement dite, qu'ils en fassent le fondement ou une partie essentielle de l'activité médiatrice de Marie, presque tous sont d'accord pour souligner la valeur dans l'œuvre du salut de la constante coopération de la Vierge. Leurs assertions concordent avec celles de saint Albert.

Sur certains points seulement elles apportent des précisions qu'il n'avait pas fournies. Ainsi plusieurs modernes insistent sur l'idée symbolique — à laquelle saint Albert fait à peine allusion — d'un mariage entre le Verbe et l'humanité, figure destinée à mettre en relief le rôle primordial du consentement de la Vierge en tant que représentante de l'humanité.

Ils enseignent aussi généralement, à la suite des derniers pontifes, que Notre-Dame a abdiqué les droits maternels qu'elle avait sur son Fils. Saint Albert parle seulement équivalemment de cette abdication — idée qui n'avait d'ailleurs pas cours à son époque — en signalant avec force le caractère pleinement volontaire, entièrement délibéré de l'oblation de la Vierge souffrante.

b. La coopération à la diffusion des fruits de la rédemption. Inaugurée sur terre, la médiation mariale se parachève au ciel. Saint Albert professe que la Vierge est reine de miséricorde et qu'elle peut disposer à son gré de tous les fruits de la rédemption. Après avoir participé aux souffrances du Christ, elle participe à son éternelle récompense. Son Fils l'a constituée sa trésorière plénipotentiaire. Source de lumière surnaturelle, porte du ciel, étoile de la mer, plénitude débordante de grâces, Notre-Dame dans la gloire dispense à profusion les secours divins.

Chez les modernes, c'est ce dernier stade de la médiation mariale qui est surtout mis en relief. Ceux mêmes qui estiment que l'on ne tient pas suffisamment compte de la coopération terrestre de Marie, insistent beaucoup sur la diffusion des fruits de la rédemption. Ils aiment particulièrement à appeler la Sainte Vierge « médiatrice de grâces ». C'est d'ailleurs sous ce titre qu'est honorée Marie médiatrice dans la messe et l'office concédés par Pie XI et célébrés le 31 mai dans de nombreux diocèses.

Dans les explications du rôle médiateur exercé par Marie du haut du ciel les théologiens d'aujourd'hui se rapprochent beaucoup du Docteur universel. On ne rencontre pas chez eux les mêmes procédés imaginatifs et symboliques que chez saint Albert; mais cette diversité de forme n'entame pas l'identité de doctrine.

4. — LA CAUSALITÉ DE LA MÉDIATION MARIALE.

A.— Phase terrestre. Comme coadjutrice de la rédemption Marie a été en premier lieu cause dispositive. Saint Albert n'emploie pas cette expression, mais il enseigne la vérité qu'elle exprime. Prévenue par la prédestination éternelle et par une grâce initiale d'une grandeur inouïe, Notre-Dame a fait merveilleusement fructifier en elle les dons divins et elle est parvenue à une sainteté telle qu'elle a mérité « de congruo » de devenir la Mère du Sauveur. Lorsque l'ambassadeur divin se présenta pour négocier au nom du Tout-Puissant la grande affaire du salut, elle était toute prête, toute disposée à accueillir Celui qu'elle avait déjà conçu dans son esprit et dont elle avait hâté l'avènement par ses prières et la beauté surnaturelle de son âme.

Animée de la foi la plus vive et de la charité la plus ardente, elle consentit, elle, représentante de toute la race humaine, à recevoir en son sein le Verbe de Dieu et à lui fournir une humanité dans laquelle il pourrait opérer ses mystères de salut. Puis après l'incarnation, elle nourrit son Fils, le Sauveur, elle remplit à son égard tous les offices d'une mère aimante et elle prépara ainsi l'hostie précieuse qu'elle devait un jour offrir au sacrifice de la croix. Autant d'actes d'une causalité dispositive.

En plus de cette causalité dispositive, Marie coadjutrice de la rédemption a encore exercé une causalité que l'on pourrait appeler causalité de coopération. Intimement et constamment unie à Jésus dans l'accomplissement des actes rédempteurs, la Vierge a participé aux diverses causalités d'ordre moral que revêtaient ces actes. Ainsi la compassion de Notre-Dame ayant été, selon saint Albert, la plus semblable, « simillima », à la passion du Christ, a été un acte qui par sa vertu expiatoire et méritoire a coopéré à la rédemption.

Les modernes ici encore sont en plein accord avec saint Albert. Ils utilisent des vocables identiques ou différents, mais tous admettent au fond la causalité dispositive et la causalité de coopération. Quelques-uns seulement s'écartent de lui quand ils veulent qualifier la causalité mariale méritoire. Poussant à l'extrême le principe du « consortium » — d'ailleurs si albertinien — ils se demandent

si la Vierge coadjutrice de la rédemption n'a pas mérité « de condigno » le salut de l'humanité. A leur avis la Vierge Marie, tout en demeurant dans la dépendance du Christ et en utilisant des grâces reçues de lui, aurait mérité en justice notre salut.

En immense majorité les théologiens ont écarté énergiquement cette opinion qui n'a pas de base sérieuse. D'aucuns ont montré péremptoirement que cette théorie est contraire aux principes de saint Thomas. Nous pouvons ajouter qu'elle est également étrangère et opposée à la pensée albertinienne. Le Docteur universel réserve toujours avec soin au Christ Jésus le mérite « de condigno » quand il s'agit du salut de toute l'humanité. Les œuvres salvifiques de la Vierge sont les plus excellentes qui aient été opérées dans l'ordre du mérite de convenance; mais elles n'ont pas pu transcender cet ordre et entrer dans l'ordre du mérite de justice. Et cela pour deux raisons principales : premièrement: aucune créature pure n'a pu satisfaire pour les péchés de tous les hommes; seule une personne infinie pouvait, affirme-t-il, offrir la satisfaction infinie exigée par la justice de Dieu. Deuxièmement : personne sauf le Christ ne peut mériter « de condigno » en faveur d'un autre humain la première grâce justificatrice. A fortiori, personne ne peut mériter « de condigno » toutes les grâces pour tous les hommes.

B. — Phase céleste. La médiation mariale prend au ciel la forme d'une intercession, intercession implicite par le rappel des mérites acquis, intercession explicite par des prières en faveur des hommes. La Vierge exaltée dans la gloire exerce de plus une causalité exemplaire en tant que ses vertus et particulièrement sa virginité, qui reçoivent au ciel leur récompense, sont des modèles à imiter. Mais saint Albert n'insiste guère sur cette dernière causalité.

C'est aussi sur l'intercession que les modernes insistent. Ils sont unanimes à proclamer ce rôle de la Vierge et à l'expliquer dans le même sens que saint Albert. Mais l'unanimité cesse quand il s'agit de déterminer si à l'intercession ne se surajoute pas un autre mode de médiation. Quelques auteurs estiment que Marie a une certaine efficience dans la production des grâces qu'elle obtient par son intercession :

les uns ont suggéré l'idée d'une efficience intentionnelle; d'autres pensent être dans l'esprit de la doctrine thomiste en prolongeant jusqu'à la médiation mariale l'idée d'une efficience physique instrumentale. L'accord est loin d'être fait sur ces ultimes déterminations, et d'excellents disciples de saint Thomas préfèrent s'en tenir exclusivement à la théorie de l'intercession qui seule est certaine.

Saint Albert observe une égale réserve. Sans l'exclure positivement, il ne parle nulle part d'efficience dans le cas de la médiation mariale, et à notre avis aucun texte extrait de ses œuvres ne pourrait être invoqué en faveur de cette hypothèse.

5. — LES CARACTÈRES DE LA MÉDIATION MARIALE.

Le premier de ces caractères, essentiel évidemment aux yeux de saint Albert, dans l'économie du salut, c'est celui de sa dépendance vis-à-vis du Christ : Marie est médiatrice adjointe et secondaire. Tous les modernes reconnaissent également cette propriété. Un seul point controversé : Marie est-elle seulement médiatrice auprès du Christ, ou bien est-elle en plus médiatrice avec le Christ auprès du Père ? Plusieurs s'en tiennent à la formule employée déjà par saint Ephrem et par saint Bernard : « Mediatrix ad Mediatorem ». Ce nous semble être aussi la pensée de saint Albert, au moins en ce qui concerne la phase céleste de la médiation mariale.

Second caractère de la médiation de la Sainte Vierge : son universalité. Saint Albert est très affirmatif à ce sujet : Marie Médiatrice a satisfait et mérité pour toute l'humanité et, du haut du ciel où elle connaît par la vision béatifique tout ce qui l'intéresse, c'est-à-dire tout ce qui se passe sur la terre, elle dispense à *tous* les hommes *tous* les bienfaits divins. Il n'y a qu'une exception : la Vierge n'a pas pu être médiatrice vis-à-vis d'elle-même.

Les modernes proclament aussi l'universalité de la médiation mariale; mais ils se demandent jusqu'où s'étend cette universalité. Faut-il penser que Marie est intervenue une fois pour toutes en faveur de tous les hommes ? Ou bien faut-il croire qu'elle multiplie ses interventions et s'occupe

de chaque homme individuellement ? Et en ce qui concerne les grâces elles-mêmes, s'agit-il d'une universalité seulement morale, ou bien d'une universalité absolue ? La plupart sont pour une universalité sans restriction aucune. Quelques-uns toutefois pensent que l'universalité de l'intercession mariale est une loi générale à laquelle Dieu peut déroger exceptionnellement. D'autres, plutôt favorables, croient cependant qu'il y a de trop fortes objections contre la thèse de l'universalité absolue pour qu'on puisse encore l'accepter sans hésitation.

Saint Albert, lui, nous l'avons vu, ne pose aucune limite à la médiation de Marie. S'il professe que les dévots de Notre-Dame, ceux qui la prient bien et fréquemment, ont une situation privilégiée, il enseigne pourtant que tous les hommes, même les plus pécheurs, sont l'objet des attentions de la grande médiatrice : « ... continue diffundens lumen gratiae *omnibus* qui sunt in tenebris et in umbra mortis... »; « ... effluit ex ea gratia in *omnes* ». Il enseigne aussi que toutes les grâces nous viennent par Marie : « ... *omnes* (gratiae) *ad numerum* transeunt per ipsius manum ».

Enfin troisième caractère : la médiation mariale est une médiation d'intercession efficace. Saint Albert démontre que la Sainte Vierge dépasse tous les saints et tous les anges par sa dignité de Mère de Dieu, par l'excellence de sa grâce et de sa gloire, par l'amplitude de ses mérites et qu'elle peut par suite tout obtenir de son Fils et tout donner aux hommes. Jésus après l'avoir associée à ses souffrances, lui a donné des droits imprescriptibles dans le royaume de miséricorde; par piété filiale et par reconnaissance, il honore sa Mère en ne lui refusant absolument rien.

Personne parmi les modernes ne met en doute la très grande puissance de l'intercession mariale, et tous souscriraient à la formule albertinienne : « Ad intercedendum (Maria) est potentissima ».

6. — MATERNITÉ SPIRITUELLE ET MÉDIATION.

Les Pères de l'Église avaient comparé Ève et Marie, leurs conduites différentes, les conséquences diverses de ces attitudes opposées. Saint Albert a repris à son compte cette

antithèse traditionnelle, et montré combien parfaitement la Vierge Marie était l' « Ève nouvelle » : comme la première femme avait été unie au premier homme dans la faute et dans la transmission de la faute, ainsi la Vierge a été associée à Jésus à toutes les phases de l'œuvre du salut. Ève avait été mère d'enfants morts spirituellement, Marie est Mère de vivants.

Nous avons dit comment, à notre avis, maternité spirituelle et médiation mariale, ayant connu les mêmes stades et possédé les mêmes propriétés, étaient étroitement connexes dans la pensée albertinienne : elles ne seraient que les aspects divers d'une fonction unique. Ces aspects divers seraient exprimés par deux concepts, l'un propre, l'autre à base de métaphore, qui tendraient à signifier la même réalité profonde.

Plusieurs modernes estiment aussi que maternité spirituelle et médiation sont au fond la même chose. Mais ils ont discuté un problème que saint Albert n'avait pas posé : lequel des deux privilèges est antérieur à l'autre ? Les uns voudraient qu'il y eut identité et parallélisme absolus jusqu'au moment de l'entrée de Marie au ciel; la maternité serait alors devenue antérieure à la médiation : Notre-Dame diffuserait les secours célestes parce qu'elle se doit de donner et d'entretenir la vie de ceux dont elle a été constituée mère.

Les autres pensent avec beaucoup de raison que dans l'ordre du temps maternité et médiation ont toujours été simultanées, mais que dans l'ordre de génération la médiation a toujours été postérieure à la maternité. En effet si l'on considère selon leurs raisons formelles ces divers aspects d'une même réalité, l'on voit que maternité spirituelle dit immédiatement « communication de la vie de la grâce » alors que médiation énonce directement « union à Dieu par le moyen d'une activité médiatrice ». Or la communication de la vie de la grâce est logiquement antérieure (dans l'ordre d'exécution évidemment; dans l'ordre de perfection et dans l'ordre des intentions divines ce serait l'inverse) à l'union à Dieu. La conclusion semblerait s'imposer : la maternité spirituelle précède dans l'ordre de génération la médiation mariale. Mais, le problème reste controversé.



M. le chan. Bittremieux écrivait il y a une dizaine d'années : « De l'exposé complet et achevé de l'argument de tradition pourra jaillir la conclusion : la médiation universelle de Marie est une vérité qui appartient à la révélation, susceptible partant d'être proposée comme dogme de foi. A ce point de vue tout apport nouveau à l'argument de tradition est louable » (1).

Nous avons voulu apporter notre modeste contribution au très vaste travail dont le professeur de Louvain traçait le programme. Ce ne sont pas seulement en effet les Pères de l'Église auxquels il faut faire appel, dans l'antiquité chrétienne; c'est, au cours des siècles, à tous ceux qui, sous des titres divers, sont qualifiés pour traduire la croyance de l'Église. Saint Albert le Grand, reconnu officiellement « docteur de l'Église », figure en bonne place, et représente excellemment les générations chrétiennes du moyen âge occidental.

Il les représente comme théologien de grand style. L'on sait assez quelle place il occupa dans la série des maîtres de l'Université de Paris, au temps des Alexandre de Halès, des Bonaventure et des Thomas d'Aquin, et aussi quel rôle il joua alors dans l'évolution de la pensée chrétienne, non seulement au bénéfice d'une introduction de la philosophie grecque en climat chrétien, mais au profit d'une organisation systématique du savoir théologique. Sans doute nous ne sommes pas au temps où les théologiens construisent pour lui-même un traité de mariologie; aussi bien ce que nous avons tenté de saisir dans les textes de saint Albert, ce ne sont pas les principes hiérarchisés d'une synthèse organiquement élaborée, mais la mise au point dans des formules conceptuelles précises, de la croyance à la médiation de la Vierge Marie. Ainsi avons-nous chez lui les traits essentiels de toutes les élaborations théologiques ultérieures.

Saint Albert représente aussi les générations médiévales comme *témoin* de leur foi, témoin pieux et lucide, accumu-

(1) *Ephem. Theol. Lovan.*, I, (1924), p. 239, dans une recension de l'ouvrage de Chr. Pesch, s. J. *Die selige Jungfrau Maria die Vermittlerin aller Gnaden*, Freiburg im B., Herder, 1913.

lant et classant, sous les symbolismes alors en cours, toute la matière vive qui peu à peu s'explicitait dans l'âme des fidèles. La spéculation traitera avec plus de concision scientifique ces symboles pour les extraire de leur enveloppe imaginative; mais ils furent et ils demeurent le terrain, le *donné*, sur lequel doit travailler la science abstraite du théologien pour être fidèle à sa loi. Le symbolisme de la nouvelle Ève en est un exemple chargé de sens.

Si donc un jour, selon le désir de nombreux fidèles et selon le labeur d'un grand nombre de théologiens, se dégage de ce *donné* de la foi une claire vue de la médiation de la Vierge Marie, de sorte que cette doctrine apparaisse comme une explicitation de la croyance traditionnelle, saint Albert le Grand a titre à figurer parmi ses témoins qualifiés, à la suite des Irénée, des Ephrem, des Epiphane, des Jérôme et des Augustin, des Damascène et des Bernard. Car il est vraiment, au moyen âge, un témoin de la médiation de la Vierge et un grand docteur marial.

APPENDICES

I. — Bibliographie

Textes édités.

JAMMY, P., O. P., *B. Alberti Magni, Ratisb. Ep. O. P., Opera quae hactenus haberi potuerunt, sub RR. PP. Thoma Turco, Nicolao Rodulphio, Joanne Bapt. de Marinis ejusdem Ord. Magistris generalibus in lucem edita.* Lugduni 1651, 21 vol.

BORGNET A., *B. Alberti Magni Ratisb. Ep. Ord. Praed. Opera omnia.* Parisiis, Vivès 1890-1899, 38 vol.

Cette édition de Borgnet reproduit telle quelle celle de Jammy. Elle est la plus accessible. C'est d'après elle que nous citons, en nous servant du sigle B suivi du numéro du tome, les ouvrages suivants de saint Albert :

Sermones (78) *de tempore et* (59) *de sanctis*	B. 13. pp. 1-304, 407-666
In Matthaeum	B. 20, 21 (pp. 1-338).
In Marcum	B. 21 (pp. 339-761).
In Lucam	B. 22 et 23.
In Joannem	B. 24.
Scripta in IV libros Sententiarum	B. 25-30.
Summa de theologia	B. 31-33.
Mariale	B. 37.

MEERSSEMAN G., O. P. *De S. Alberti Magni postilla inedita super Jeremiam*, dans *Angelicum*, IX (1932), pp. 3-20.

Nous citons le fragment de cette *postilla* que M. édite aux pages 6-18 de son article et qui représente les fol. 77ra-81rb du codex 103/129 de la Bibl. du Séminaire de Bruges.

ID. — *De S. Alberti Magni postilla inedita super Isaiam*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), XXXVI (1933), pp. 221-247.

Nous citons le fragment édité aux pages 225-239. Ce fragment représente les fol. 56ra-60rb du codex latin 809 de la Bibliothèque de l'État à Berlin.

Textes inédits.

Compendium super Ave Maria. Nous nous servons d'un texte établi par Melchior Weiss (copie ms.) d'après les Clm 9528 et 15744.

Summa de Incarnatione. Il s'agit d'un manuscrit découvert par G. MEERSSEMAN, O. P. Firenze, Bibl. Nazionale, ms Conventi soppressi G. 5345, Santa Maria Novella, fol. 41ʳ-44ʳ. Nous utilisons un texte établi par A. M. GENEVOIS, O. P.

Tractatus de Natura boni. On trouve ce traité dans des manuscrits découverts par F. PELSTER, S. J. : Clm 9640, fol. 45ʳ-140ᵛ et Clm 26831, fol. 20ʳ-180ᵛ. Seule la partie proprement mariale nous intéresse, c'est elle que nous citerons en nous servant d'un texte établi par A. MOELLENBROCK, O. P. d'après le Clm 26831, fol. 65ʳ-149ᵛ.

Postilla super Isaiam. C'est un nouveau fragment (Cod. lat. Berol. 809, fol. 82ʳᵃ-84ʳᵇ) de la *postilla* dont une partie a déjà été éditée par G. MEERSSEMAN, O. P. (voir la référence dans la section des textes édités). Nous utilisons une photographie du manuscrit.

Travaux sur la médiation mariale selon S. Albert.

ALBERS H., *La mediación universal de la S. Virgen segun el B. Alberto Magno*, dans *La vita sobrenatural*, XVIII (1929), pp. 244-264, 312-325, 370-377; XIX (1930), pp. 15-23, 171-176.

BITTREMIEUX, J., *De mediatione universali B. Mariae V. quoad gratias*, Bruges, 1928. Spécialement pp. 96-97. On relève dans cet ouvrage une quarantaine de citations prises dans le *Mariale*.

BOYER J. M., S. J., *La mediación universal de la Santissima Virgen en las obras del B. Alberto Magno*, dans *Gregorianum*, VII (1926) pp. 511-548.

METZGEROTH H., *Die Lehre des hl. Alb. d. Gr. uber die Mittlerschaft Mariens*, dans *Pastor Bonus*, XL (1932), pp. 89-100.

MIRANDA P., O. P., *Sant' Alberto M. y la mediación universal de la Santissima Virgen*, dans *La Vida sobrenatural*, XXIV (1932), pp. 340-357; XXV (1933), pp. 162-171.

Travaux sur la mariologie de saint Albert.

BITTREMIEUX, J., *Uit de Marialeer van den Groote Kerkleeraar*, dans *De Standaard Van Maria*, IV (1933).

ID. — *S. Albertus Magnus, Ecclesiae Doctor, praestantissimus mariologus*, dans *Eph. theol. Lovan.*, X (1933), pp. 217-231.

CONGAR, M. J., O. P., *Le « Je vous salue Marie » d'Albert le Grand*, dans *Année dominicaine*, 1932, pp. 36-41.

CORDOVANI, M., O. P., *La Mariologia di S. Alberto Magno*, dans *Angelicum*, IX (1932), pp. 203-212.

ESSER, G., *Die Gnadenfulle der Allerseligsten Jungfrau Maria nach der Lehre des sel. Albertus des Grossen*, dans *Theologische praktische Quartalschrift*, (Linz), XXXIV (1881), pp. 273-288.

GENEVOIS, M. A., O. P., *Bible mariale et mariologie de saint Albert le Grand*. Saint-Maximin (Var), [1934].

GOTTSCHICK, J., *Studien zur Versohnungslehre des Mittelalters*, dans *Zeitsch. für Kirchengeschichte* (Gotha), XXII (1902), pp. 191-222, 321-375.

Sulle virtù di Maria Santissima. Considerazioni del B. Alberto Magno, dans *Il Rosario*, XV (1898), pp. 69-74, 205-208, 358-362; XVI (1899), pp. 681-686.

LE BACHELET, X., S. J., *Article « Immaculée-Conception »* dans le *Dict. théol. cath.*, XII, 2 (1923), col. 1049-1050, 1055-1060.

VOSTÉ, J. M., O. P., *Sanctus Albertus Magnus Evangeliorum Interpres*, dans *Angelicum*, IX (1932), pp. 287-292.

ID., — *Sanctus Albertus Magnus interpres Prophetarum*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), XXXV (1932), p. 500.

N. B. Pour une bibliographie complète sur saint Albert le Grand, se référer à celle qui a été publiée par les PP. LAURENT et CONGAR, O. P., *Essai de bibliographie albertinienne*, dans *Revue thomiste*, XXXVI, (1931), pp. 422-462.

II. — Les œuvres de S. Albert sur la Vierge

Saint Albert n'a consacré aucun traité à l'étude de la médiation de la Vierge Marie, et nulle part nous ne trouvons un exposé organique de cette doctrine; les éléments en sont présentés et développés au gré des occasions, autour d'un texte biblique ou en connexion avec un autre point de théologie. Mais ces occasions sont fréquentes, et il semble que la pensée de saint Albert comme sa dévotion se complaisent à les saisir, fût-ce au moment le plus inattendu. Ainsi une prière savoureuse ou un développement théologique très dense s'insèrent au milieu d'un aride exposé métaphysique ou dans la description réaliste d'une évolution biologique.

Outre ces hors-d'œuvre dispersés dans les principales œuvres de saint Albert, nous possédons de lui des traités entiers consacrés à la Vierge tout imprégnés d'une tendresse solide et équilibrée. On com-

prend que Rodolphe de Nimègue ait qualifié saint Albert de « secretarius et scriba » de la Vierge (1), et que Pierre de Prusse ait écrit : « Matris gratiae et Mariae scriba eximius atque familiarissimus confabulator » (2).

Les textes sur la Vierge sont donc abondants. Encore faut-il les classer selon leur genre et les coordonner selon leur valeur, en ayant soin en outre d'écarter les œuvres inauthentiques; car il importe de lire et d'utiliser chaque ouvrage selon son caractère propre, et ne point traiter une exhortation pieuse ou une glose exégétique comme une élaboration strictement théologique (3).

OUVRAGES CONSACRÉS A LA VIERGE

I. — ŒUVRES AUTHENTIQUES

Le « Mariale ».

C'est la grande œuvre mariale de saint Albert. La tradition manuscrite et les critères internes sont favorables à l'authenticité. De plus six catalogues, antérieurs à 1500, l'indiquent comme une œuvre albertinienne. Cinq d'entre eux (5) la signalent sous le titre *De laudibus Beatae Mariae Virginis;* le sixième (6) affirme que saint Albert a écrit

(1) *Legenda litteralis B. Alberti Magni*, pars prima, cap. 16. Édit. Coloniensis, 1490; reedit. Coloniensis, 1928, p. 38.

(2) *Vita B. Alberti Magni*, Antverpiae, 1621, prol., p. 66-67.

(3) Les meilleurs guides pour ce travail documentaire sont :

G. Meersseman, o. p., *Introductio in opera omnia B. Alberti O. P. Magni* Bruges, Beyaert, 1931.

F. Pelster, s. j., particulièrement : *Kritische Studien zum Leben und den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg im B., Herder, 1920.

M. Weiss, *Primordia novae bibliographiae B. Alberti M.*, Édit. sec., Paris, 1905; *Ueber mariologische Schriften des s. Alb.*, Paris und Freising, 1898; cf. P. Scotti, *Le opere mariologiche di Sant'Alberto Magno*, dans *La Scuola cattolica*, lx (1932), pp. 97-112.

C. H. Scheeben, principalement : *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues*, dans *Revue thomiste*, xxxvi, pp. 260-293.

(4) M. Weiss, *Mariologische Schriften...*, pp. 2-6; F. Pelster, *Kritische Studien...*, pp. 108-112; G. Meersseman, *Introductio...*, p. 119.

(5) Ce sont : celui du monastère de Stams et celui de Henri de Herford qui dépendent tous deux de la *Legenda I*a (Scheeben, *Les écrits...*, *Rev. Thom.* 1931, pp. 262-263); la *Tabula* de Louis de Valladolid qui dans l'ensemble est une œuvre personnelle (Scheeben, *l. c.*, p. 281); le catalogue de Pierre de Prusse qui utilise surtout la *Legenda Coloniensis* reproduisant elle-même la *Tabula* de Valladolid (Scheeben, *l. c.*, p. 284); le catalogue de Rodolphe de Nimègue qui s'est beaucoup servi de la même *Tabula* (Scheeben, *l. c.*, p. 288).

(6) Celui d'Albert de Castille emprunté à la chronique de Jacques de

un commentaire très long et très pénétrant sur l'Évangile *Missus est Angelus Gabriel* : c'est le même ouvrage qui est mentionné sous ces titres différents. M. Weiss, en effet, a trouvé (1) le contenu de notre *Mariale* actuel sous le titre *De Laudibus B. M. V.* dans des manuscrits de Cologne, de Munich et de Giessen.

La table de Louis de Valladolid et les catalogues de Pierre de Prusse, de Rodolphe de Nimègue donnent comme premiers mots du traité d'Albert « Clara est quae numquam marcescit sapientia ». C'est le début du *Mariale* tel qu'on le retrouve dans les éditions de Borgnet et de Jammy.

Un détail noté par le même Rodolphe de Nimègue dans la première édition de sa *Legenda Beati Alberti* fait difficulté; on y lit : « Incipit : Numquid cesset mihi spina. Qui liber ab aliquo abbreviatus sic incipit : Clara est quae numquam marcescit sapientia » (2). D'où provient cet « incipit » dont on ne retrouve plus aucune trace? Que signifie cet « abbreviatus » ? le *Mariale* original était-il plus long que celui que nous possédons maintenant ?

En réponse à ces questions M. Weiss (3) propose une hypothèse fort plausible. Il est vrai, dit-il, que le *Mariale* tel qu'édité par Borgnet et Jammy contient 230 questions; mais dans quelques manuscrits l'ouvrage en a 313. Les 83 questions additionnelles auraient été insérées tardivement et seraient l'œuvre du Vén. Engelbert, abbé d'Admont en Autriche (4).

Le *Mariale* est une étude bien construite, ingénieusement organisée. Malgré le titre *Super Evangelium Missus est*, c'est un commentaire purement théologique, nullement exégétique. La recherche du sens intégral des mots *Gratia plena* en forme la partie principale. Une investigation poussée et pour ainsi dire purement déductive permet à saint Albert d'attribuer à la Sainte Vierge tous les dons divins, toutes les « grâces » susceptibles d'enrichir l'âme d'une créature.

L'analyse des prérogatives de Marie est menée parfois très loin. Ainsi saint Albert, suivant d'ailleurs en cela la mode de son temps, va jusqu'à se demander si la Mère du Sauveur savait le contenu des livres des Sentences, si elle était compétente dans les arts libéraux du « trivium » et du « quadrivium ». Il s'enquiert avec beaucoup de soin de la teinte de ses cheveux. Mais le plus souvent les sujets traités sont d'une noble élévation et bien en proportion avec le génie de l'auteur et la

Soest, qui elle-même est dépendante de l'œuvre de Henri de Herford (Scheeben, *l. c.*, p. 263).

(1) M. Weiss, *Ueber Mariologische Schriften*... p. 6.

(2) Id., *o. c.*, p. 2.

(3) Id., *o. c.*, p. 4.

(4) Ces chapitres interpolés ont été édités par B. Pez dans *Thesaurus anecdotorum novissim.*, Augustae Vind., 1721, pp. 503-762.

dignité de celle qu'il célèbre : l'âme de la Sainte Vierge fut embellie par les largesses divines qui lui communiquèrent à un degré éminent la grâce sanctifiante, les dons du Saint-Esprit, les béatitudes, les fruits surnaturels, les propriétés angéliques les plus excellentes et enfin des privilèges tels que la maternité divine, l'impeccabilité, une pureté supérieure et l'exaltation au-dessus des anges.

Les modes d'exposition sont assez souples et variés : tantôt la « quaestio » contient des objections et leurs réponses, tantôt les objections sont seules insérées dans plusieurs « questiones » successives; les réponses sont renvoyées à une « responsio ad questiones ». Saint Albert y expose ses opinions sur les problèmes posés de son temps.

Compendium super Ave Maria (1).

Opuscule encore inédit. Quinze manuscrits l'attribuent à saint Albert. Pareille unanimité, que confirment de sérieux critères internes, permet d'en affirmer l'authenticité malgré le silence des plus anciens catalogues.

Le manuscrit Clm 15744 a une section centrale qu'on ne trouve pas dans le Clm 9528. Selon que l'on compte ou non cette section, l'opuscule a 32 ou 30 courts chapitres. Il est conçu à la manière des « catenae aureae » : les paroles de l'*Ave Maria* sont commentées à l'aide de très nombreux textes scripturaires et patristiques que saint Albert relie par quelques phrases brèves. On peut relever dans ce « compendium », qui couvrirait à peine 34 pages de l'édition Borgnet, 760 citations se répartissant ainsi : 542 d'Écriture Sainte, 103 de saint Bernard, 74 de saint Augustin, 13 de saint Jérôme, 10 de saint Anselme et 18 d'autres Pères.

Bien que tissé de citations, l'ouvrage n'a pas perdu tout caractère d'originalité. Certaines affirmations nerveuses, concises, confirment ce que saint Albert dit ailleurs en une langue moins sobre.

II. — ŒUVRES INAUTHENTIQUES

De Laudibus B. Mariae Virginis (2).

Le tome 36 de l'édition Borgnet contient un traité intitulé *De Laudibus B. M. V. libri XII*. Les critiques s'entendent pour en reconnaître l'auteur dans Richard de Saint-Laurent, mort en 1174. Tous ceux qui

(1) M. Weiss, *Ueber mariologische Schriften...*, p. 11-17. (Weiss avait soigneusement préparé la publication de cet opuscule; il n'a pu réaliser son projet). G. Meersseman, *Introductio...*, p. 120.

(2) M. Weiss, *Ueber mariologische Schriften...*, pp. 6-8; G. Meersseman, *Introductio...*, p. 119.

ont ainsi attribué le *De Laudibus* à Richard s'appuient en définitive sur l'autorité de Jean Bogard (1) à qui l'on doit l'édition de Douai, 1625.

Bogard apporte deux preuves en faveur de l'attribution à Richard : 1° « Stilus, ratioque et via tractandi... neque enim nus nuci similior est quam Libri de laudibus beatae Virginis coetera ejusdem (sc. Richardi) monimenta, velut proles parentem ad vivum repraesentant », 2° L'auteur du *De Laudibus* cite comme siens des ouvrages qui sont certainement de Richard.

Ces preuves ont emporté l'assentiment des critiques postérieurs. Aujourd'hui, tous s'accordent pour rejeter l'ouvrage en question comme inauthentique. Il faut le distinguer soigneusement du *Mariale* qui est souvent intitulé dans les catalogues et les manuscrits de ce nom assez commun au Moyen Age « De Laudibus Beatae Mariae Virginis ».

Biblia Mariana (2).

Cet ouvrage que l'on trouve au tome 37 (pp. 365-443) de l'édition de Borgnet est une application à la Vierge de textes choisis à travers toute la Bible. Très probablement la *Biblia* n'est pas de saint Albert. Aucun catalogue ne la mentionne. Il ne paraît pas en effet que l'on doive voir une allusion à cette œuvre dans le texte d'ailleurs très peu précis de Pierre de Prusse : « Fecit ipse venerabilis Albertus opus egregium super totam bibliam quoad vetus et novum testamentum per modum postillae exponendo legem per legem, ut videre possis suam postillam nihil aliud esse nisi catenam invincibilem veritate connexam » (3).

La *Biblia* n'est vraiment pas un « opus egregium » et a trop peu d'ampleur doctrinale pour être signalée avec tant d'emphase. Il est possible que Pierre de Prusse pense à une œuvre qui nous est encore inconnue; mais il est plus probable que son expression « super totam Bibliam » est hyperbolique et fait allusion aux « postillae » albertiniennes qui, en fait, portent sur de *nombreux* livres bibliques.

L'auteur de la *Biblia* renvoie très fréquemment au *De Laudibus* de Richard de Saint-Laurent. Par exemple il écrit : « Require in titulo de coelo », « Require in titulo de luce » etc, et l'on retrouve ces intitulés de chapitre dans le *De Laudibus*. On ne peut toutefois conclure de ce seul argument que la *Biblia* et le *De Laudibus* soient du même auteur; le rédacteur de la *Biblia* peut se référer au *De Laudibus* tout simplement comme à un ouvrage bien connu.

M. Weiss a trouvé dans deux manuscrits différents de la *Biblia* les

(1) H. Raffin, *La dévotion mariale au XIIIe siècle*, pp. 13-14. (Thèse manuscrite; cf. *Rev. asc. et myst.*, XI (1930), p. 213).
(2) M. Weiss, *o. c.*, pp. 9-11; G. Meersseman, *o. c.*, p. 120.
(3) Cité par Meersseman, *o. c.*, p. 85.

textes suivants : « Memento fratris Christani in bonum qui hunc pro parte scripsit et pro parte ut scriberetur comparavit librum ». Et : « Hoc volumen frater Christanus monachus de Lylienueld secundum partem scripsit, secundum partem ut scriberetur comparavit sua paupertate ».

S'appuyant sur ces textes et donnant au mot « comparavit » le sens vraiment exceptionnel de « composer », Weiss émet l'hypothèse que l'auteur partiel de la *Biblia* serait le moine cistercien Christian de Lylienfeld (1). Quoiqu'il en soit et malgré certaines similitudes assez curieuses (2) il est impossible de ranger la *Biblia* parmi les œuvres authentiques de saint Albert.

III. — ŒUVRES DOUTEUSES

Homilia in Luc. XI, 27 (3).

Cette homélie a été publiée par le P. de Loë, O. P. (4) d'après cinq manuscrits de Trèves et un de Vallendar. Les titres et les « explicit » attribuent l'œuvre à saint Albert. De Loë apporte en plus quelques arguments de critique interne.

Saint Albert aurait raconté à Gérard de Frachet (5) qu'un novice fléchissant dans sa vocation et méditant les paroles « Putas videbo, putas durabo? » (6) se serait prosterné et aurait repris avec larmes : « Seigneur Jésus, pensez-vous que je vais vous voir un jour, pensez-vous que je vais persévérer dans cet Ordre? » Immédiatement il aurait été miraculeusement réconforté.

Le P. de Loë fait remarquer qu'un passage singulièrement semblable à cette prière, formulée par saint Albert lui-même au dire de la tradition, se retrouve dans l'homélie sur saint Luc : « Ubi vultum illum nostris oculis videbimus, quem hic tamdiu cum lacrimis desideravimus. Ubi sedebimus prope matrem nostram a qua jam tantum distamus. ...O quando ista fient? Putas videbimus? Putas durabimus? Putasne, mater misericordiae, alicubi scriptum est in libro filii tui quod te cum ipso taliter videre debeamus? » (7).

Le P. de Loë fait encore un rapprochement — d'ailleurs assez ténu — entre un passage de l'homélie : « Scribit se papa servum servorum

(1) M. Weiss, *o. c.*, pp. 10-11.
(2) Comparer par exemple, *Biblia Mariana*, B. 37, p. 428a-b, avec *Mariale*, B. 37, pp. 22b, 26a, 27b, 30b.
(3) G. Meersseman, *o. c.* p. 122.
(4) *Alberts des Grossen. Homelie zu Luc. XI*, 27. Bonn, Hanstein, 1916.
(5) *Vitae Fratrum*, p. IV, ch. 24.
(6) *Hom. du Pseudo-Augustin*, *Sermo* 20 *de Temp.*, Migne, P. L., 39, col. 1658.
(7) *Homélie*, p. 51.

Dei. Nos subjecti papae protestamur nos esse servos servorum genetricis Dei » (1) et un texte du « Mariale » : « Unde summus ministrorum Papa appellatur et est servorum Dei servus, haec est Regina et Domina Angelorum; ille servus servorum Dei, ista Imperatrix totius mundi » (2).

A ces remarques, on peut ajouter quelques autres notes qui feraient présumer de l'authenticité. Le début de l'homélie ressemble beaucoup au « prooemium » du *Mariale* : mêmes formules de modestie, même protestation d'amour à Marie et dans des termes assez semblables. De plus les lieux parallèles (3) révèlent que le genre de l'homélie sur saint Luc n'est pas tellement différent de celui de saint Albert. Autre remarque : l'auteur de l'homélie enseigne que Marie fut seule à conserver indéfectiblement la foi au cours de la passion, affirmation que l'on rencontre fréquemment dans saint Albert.

Dans un compte-rendu sur l'édition du P. de Loë, le P. Pelster (4) se déclare convaincu de l'inauthenticité. Il note que les manuscrits retrouvés sont tardifs (xve siècle) et proviennent de la même région, Vallendar étant aux environs de Trèves; si on les compare entre eux, il appert avec évidence qu'ils ont une source commune. De plus l'auteur de l'homélie enseigne l'Immaculée-Conception alors que saint Albert ne l'a jamais admise. Enfin le style est très évolué et révèle un écrivain de la Renaissance. Conclusion : l'homélie a été composée à la fin du xive siècle ou au début du xve par un auteur inconnu.

Cette démonstration semble impeccable. Pourtant elle n'est pas si convaincante qu'elle le paraît à première vue. Tout d'abord le P. Pelster n'explique point les passages où le P. de Loë voit la confirmation de l'authenticité. Et puis les manuscrits proviennent tous du même endroit : c'est vrai et c'est étonnant. Mais il ne semble pas que ce fait rende impossible l'attribution à saint Albert. Le Saint Docteur dans ses nombreux voyages a bien pu faire à Trèves un sermon dont l'écho n'ait pas franchi les limites de la contrée.

Le texte qui démontrerait les convictions favorables de l'auteur à l'égard de l'Immaculée-Conception n'est pas du tout explicite, comme le remarque G. Meersseman (5). Qu'on en juge : « Dulcis Mariae in hunc mundum ingressus qui ab omni amaritudine peccati originalis segregatus... » L'entrée dans le monde peut s'entendre de la conception. Mais ne peut-il pas aussi signifier la naissance? Si l'on admet ce second sens dans le cas présent, le texte invoqué ne fait plus difficulté. Saint Albert ayant toujours soutenu la doctrine de la sancti-

(1) *Homélie*, p. 37.
(2) *Mariale*, q. 43, B. 37, p. 86a.
(3) *In Luc* XI, 27; B. 23, p. 156 ss. et à l'occasion du Cantique des Cant., *De natura boni*, Clm 26831, fol. 116-119^v.
(4) *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1918, pp. 654-657.
(5) *Introductio...*, p. 122.

fication de Marie « ab utero » devait logiquement affirmer que la Vierge était déjà « à sa naissance » délivrée du péché originel.

Il reste l'objection la plus sérieuse : le style châtié de l'homélie. Il faut reconnaître que ce critère interne est le principal et qu'il est très fort contre l'authenticité. Tout au plus peut-on répondre que certains traités albertiniens tranchent sur les autres œuvres par une certaine élégante composition, une grâce vraiment charmante. Parmi ces extraits plus soignés se trouve précisément le lieu parallèle : *In Luc. XI*, 27, B. 23, p. 156 ss.

Le litige n'est pas définitivement tranché. Bien que l'on puisse en toute rigueur s'en tenir à l'attribution traditionnelle, il est préférable de ne pas invoquer l'autorité de cette homélie.

ÉLÉMENTS DISPERSÉS DANS D'AUTRES ŒUVRES

Summa de incarnatione (1).

C'est l'une des cinq parties jusqu'ici connues d'une très volumineuse somme de théologie, dont deux parties seulement ont été éditées (*De quatuor coaequaevis* et *De homine*, édition Borgnet, t. 34 et 35). Mgr Grabmann en retrouva plusieurs tranches (*De bono* ou *De virtutibus*, *De sacramentis* en partie, et un morceau *De resurrectione*) (2); on a maintenant le *De sacramentis* complet et le *De incarnatione* (3). Les renvois fréquents d'une tranche à l'autre et la ressemblance de structure permettent de reconnaître l'unité et l'ordre intérieur d'une œuvre d'ensemble, la première grande composition théologique de saint Albert. Il semble que le *De incarnatione* fut composé en second lieu, après le *De sacramentis*.

L'attribution à Albert n'est pas douteuse. Les deux manuscrits connus du *De incarnatione* portent d'ailleurs son nom : Florence, Bibl. Naz., Conv. soppr. G. 5345, Santa Maria Novella, fol. 41r-44r (ms. du XIIIe-XIVe siècle, découvert par G. Meerssemann, O. P.), et Giessen, Universitätsbibl., ms. 720, fol. 3r-12r (ms. du XVe siècle, découvert par Dom A. Ohlmeyer, O. S. B.)

Les premières questions du *De incarnatione* traitent de l'Annonciation. Leur ensemble forme un texte d'une longueur égale à une vingtaine de pages de l'édition Borgnet. S'il fallait un confirmatur de l'authenticité par des critères internes, on observerait ici les habituelles

(1) G. MEERSSEMAN, *Introductio...*, p. 107-111.
(2) *Drei ungedrukte Teile der* Summa de creaturis *Alberts des Grossen*. (*Quellen u. Forsch. z. Gesch. d. Dominikaner ordens*, H. 13). Leipzig, 1919.
(3) Cf. A. OHLMEYER, O. S. B. *Zwei neue Teile der* Summa de creaturis *Alberts des Grossen*, dans *Rech. de théol. anc. méd.*, IV (1932), pp. 392-400.

doctrines de saint Albert, spécialement sur la question du « fomes peccati » dans la Vierge. La présentation rappelle celle du *Mariale*, mais elle est plus systématique; et sans doute faut-il y reconnaître, selon l'avis du P. Mandonnet, la rédaction de « questions disputées ».

Tractatus de natura boni (1).

C'est un ouvrage de jeunesse de saint Albert, qu'a découvert le P. Pelster (2). L'authenticité en a été démontrée.

Il ne contient qu'une minime partie de l'œuvre annoncée à son début (peu après l'incipit) : « Hujus igitur boni creati naturam in hoc tractatu cupimus moraliter quam substantialiter exsequi, facientes primum tractatum de bono naturae, secundum de bono virtutis politicae, tertium de bono gratiae, quintum de bono beatitudinis, sextum de bono fructus spiritus, septimum et ultimum de bono felicitatis et beatitudinis ». De tous ces traités, seulement le premier et une partie du second ont été rédigés.

C'est à la fin du manuscrit, après le « De bono virtutis politicae », que se trouve le « De continentia », remarquable par une très longue dissertation sur la virginité de la Mère du Sauveur, « virginité divine et privilégiée ».

La méthode suivie dans cette dissertation ressemble beaucoup à celle des commentaires évangéliques. La doctrine moins originale et visiblement plus dépendante des sources traditionnelles demeure riche en précieuses affirmations sur la médiation mariale.

Scripta super IV libros Sententiarum (3).

Il y avait au moyen âge deux sortes de commentaires : les *scripta* et les commentaires proprement dits. Pierre de Prusse (4) nous dit de saint Albert : « Super libros ethicorum dupliciter scilicet per modum commenti et per modum scripti ».

Les commentaires sur les Sentences sont des *scripta*. On en a un premier indice dans le fait que les manuscrits et les catalogues portent presque tous l'intitulé « Scripta super Sententias ». L'examen du

(1) Cf. G. Meersseman, *op. cit.*, pp. 110-111.
(2) *Der « Tractatus de natura boni ». Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Grossen*, dans *Theol. Quart.*, 101 (1920), pp. 64-90. Voir aussi O. Lottin, o. s. b. *Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand*, dans *Rech. de théol. anc. méd.*, iv (1932), pp. 73-77. Cf. J. Ancelet-Hustache, *Un traité inédit d'Albert le Grand sur la Sainte Vierge*, dans *La Vie spir.*, xxxiv (1933); p. 156 et ss.
(3) Cf. G. Meersseman, *op. cit.*, p. 106.
(4) Catalogue (71-72) édité par Scheeben, *loc. cit.*, p. 287.

contenu vient confirmer ce jugement : saint Albert ne s'inféode pas à l'auteur qu'il commente comme il le fait dans ses « commentaires » philosophiques. Là il dit expressément donner la pensée de l'auteur qu'il expose; ici il prend occasion du texte reçu dans les écoles pour proposer ses déductions personnelles. Parfois celles-ci concordent avec celles du Lombard; le plus souvent elles les complètent ou même les contredisent.

Les *Scripta super Sententias* sont conçus et réalisés selon les méthodes qui, au gré de saint Albert, devaient régir toute élaboration systématique de théologie. Alors que les spéculations philosophiques réclament le primat des arguments de raison et relèguent au second plan les autorités, même celle d'Aristote, les travaux théologiques procèdent tout autrement (1). Ils s'appuient en tout premier lieu sur la Révélation : « Theologica non conveniunt cum philosophicis in principiis, quia fundantur super revelationem et inspirationem et non super rationem, et ideo de illis in philosophicis non possumus disputare » (2).

Science d'autorité, la théologie est encore selon saint Albert, science affective, autant et plus que science d'intelligibilité (3); sa fin immédiate est « ut boni fiamus », sa fin ultime « veritas affectiva beatificans » (4). Aussi la théologie peut-elle se définir : « Scientia (theologica) est proprie affectiva, id est, veritatis quae non sequestratur a ratione boni et ideo perficit et intellectum et affectum » (5). Même conviction dans ce texte de la Somme théologique : « Ad hoc dicendum quod sicut dicitur ad Tit., I, theologia est scientia secundum pietatem, hoc est, quod non est de scibili simpliciter ut scibile est, sed nec de omni scibili, sed secundum quod est inclinans ad pietatem » (6).

Toutefois il ne faudrait pas croire que pour saint Albert la théologie est uniquement une effusion de l'âme. S'il admet la théorie de la théologie « affectiva », encore détermine-t-il bien le sens du terme « affectiva ». La théologie par sa nature même est *ordonnée* à favoriser l'élan vers Dieu : « inclinans ad pietatem »; mais en soi elle est une

(1) « In aliis scientiis (quam theologia) locus ab auctoritate infirmus est et infirmior coeteris quia perspicacitati humani ingenii quae fallibilis est innititur ». *Summa de theologia*, I, tract. I, q. 5, membr. 2; B. 31, p. 24b.

Il est à noter que ce principe n'est pas appliqué dans les œuvres d'Albert qui apparaissent sous un titre purement philosophique : là, au moins en principe et en général, il se limite au rôle de pur commentateur. Il le dit par exemple : *Lib. III de somno et vig.*, tract. I, cap. 12; B. 9, p. 195; *Lib. XIII Metaph.*, tract. 2, B. 6, p. 751b.

(2) *Lib. XI Metaph.*, tract. 3; B. 6, p. 687b.

(3) Cf. M. Grabmann, *De quaestione : « Utrum theologia sit scientia speculativa an practica ? » a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata*, dans *Atti della settimana Albertina*, 9-14 *nov.* 1931, Rome, Pustet, p. 107-127.

(4) *In I Sent.*, dist. I, a. 4, ad 4; B. 25, p. 19a.

(5) *Ibid.*, art. 4, corp.; B. 25, p. 18b.

(6) *Summa de theol.*, I, tract. I, q. 2; B. 31, p. 11b.

science éminemment « intellectuelle ». Saint Albert théoricien ne prône pas explicitement cette dernière conception, mais dans la pratique, il s'en fait le champion. Le Docteur universel est très intellectualiste. S'il est moins impersonnel que saint Thomas, s'il se livre volontiers à des confidences, s'il n'hésite pas à parler de ce qu'il aime — de la Sainte Vierge par exemple — quand bon lui semble, jamais il ne se livre aux excès d'une mystique inconsidérée. Tout est fondé sur des raisons sérieuses ou dans leur prolongement (1). C'est pourquoi les écrits sur les Sentences où saint Albert applique ses convictions intimes et profondes sur la nature de la théologie sont de grande valeur. On y trouve en particulier — énoncés « intellectuellement » — les principes directeurs de toute sa mariologie.

Il faut consulter fréquemment ces *Scripta* pour se faire une idée juste des termes et des formes de raisonnement dont saint Albert se sert pour affirmer et expliquer la doctrine de la médiation mariale. Ce recours constant aux sources est absolument requis si l'on ne veut pas fausser sa pensée en interprétant ses dires selon le vocabulaire et les systématisations théologiques modernes.

Postilla super Evangelia (2).

De tous les commentaires sur le Nouveau Testament qui sont attribués à saint Albert et que nous connaissons, ce sont les seuls dont l'authenticité ne fasse aucun doute.

Le commentaire de l'épitre de saint Paul contenu dans le Clm 3682 n'est pas de saint Albert, comme était incliné à le croire Weiss (3). Le Père Denifle a prouvé que son auteur n'a fait que transcrire le commentaire de Hugues de Saint-Cher sur saint Paul, tout en omettant les gloses sur Pierre Lombard qui y étaient insérées (4).

De même le commentaire sur l'Apocalypse qui se trouve au tome 38 de l'édition Borgnet, p. 465 à la fin, ne serait pas authentique selon le P. J. Vosté, O. P. (5). Ce ne serait qu'une rédaction quelque peu abrégée du commentaire du même Hugues de Saint-Cher sur l'Apocalypse. Le nom du « plagiaire » serait demeuré inconnu.

(1) Quand saint Albert accepte une « pieuse croyance », il le dit expressément. On en trouve un exemple dans les *Scripta* eux-mêmes : « Nihil prohibet, *imo pium est credere* de beata Virgine quod caro ejus, etiam ex primis complexionibus in matre, non ita fuit fervida ad libidinem sicut caro alterius : *hoc tamen non potest probari* aliter nisi quia pium est credere ». *In III Sent.*, dist. 3, ou a. 4, ad 5; B. 28, p. 47b.

(2) Cf. G. MEERSSEMAN, *o. c.*, pp. 93-96.

(3) *Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni*. Parisiis, Vivès, 1898, 88 pp.; edit. secunda, 1905.

(4) *Die Abendländischen Schriftausleger*. Mainz, 1905, p. 106-107.

(5) *S. Albertus in Apocalypsim*, dans *Angelicum*, IX (1932), pp. 328-335.

Les quatre commentaires sur les Évangiles sont signalés par les anciens catalogues. Les critiques sont unanimes dans l'affirmation de l'authenticité.

Rodolphe de Nimègue, Pierre de Prusse et Ptolémée de Lucques indiquent le caractère de ces œuvres albertiniennes : « Scripsit Albertus super totam bibliam quoad vetus et novum testamentum per modum *postillae* » (1). « Quoad bibliam libros, quod vidi notare placuit. Per modum vero *postillae* hos vidi : ...super Matthaeum, Marcum, Lucam, Joannem... » (2); « Exposuit magnam partem bibliae quia *postillavit* Evangelia... » (3). Les commentaires de saint Albert sont donc proprement des « postillae ».

Les « postillae » à l'origine étaient un commentaire scripturaire formé par un groupement de textes patristiques qui devaient être lus, les dimanches et jours de fête, après les péricopes évangéliques (*post illa* verba Evangelii). Au temps de saint Albert toute exposition d'un maître sur la Bible était appelée « postilla » ou « postillae ». C'est ainsi que l'on a qualifié de ce nom les commentaires du Docteur universel sur les Évangiles, commentaires qui se rapprochent beaucoup plus, quant à la facture interne, de nos commentaires modernes que des primitives « postillae ».

Saint Albert y emploie largement les méthodes introduites peu auparavant par Hugues de Saint-Cher. Comme ce dernier, tout en se libérant davantage — pratiquement sinon théoriquement — des routines de l'interprétation morale, il commente les Évangiles de la même façon que les œuvres d'Aristote, quoique dans un esprit différent évidemment.

Il considère chacun des Évangiles comme un tout qu'anime une grande pensée, une intention maîtresse, et ce tout il le divise, le subdivise et le commente dans le sens de la pensée inspiratrice. Le dessein particulier qui se reflète dans chaque chapitre, dans chaque péricope, dans chaque verset du livre sacré et dans le commentaire lui-même, saint Albert l'indique dans ses prologues en se basant sur le symbolisme des quatre animaux vus par le prophète Ézéchiel.

Saint Matthieu représenté sous la figure d'un homme s'attache surtout, selon saint Albert, à narrer l'histoire de l'humanité du Christ : « Unde et ipse Matthaeus inter quatuor evangelistas symbolice repraesentatur ut homo, sicut Marcus ut leo, quia Matthaeus narravit historiam humanitatis Christi » (4). Saint Marc, figuré par le lion, est l'auteur de la vie « du lion de la tribu de Juda ». Son ouvrage comprend

(1) *Legenda B. Alberti Magni*, lib. 2, cap. 10. Éd. altera, Cologne, 1928, p. 283.
(2) Pierre de Prusse, catalogue publié par Scheeben, *l. c.*, p. 286.
(3) Ptolémée de Lucques, catalogue, *ibid.*, *l. c.*, p. 279.
(4) *In Matth.*, prol.; B. 20, p. 6.

sept parties qui répondent aux sept principales caractéristiques du lion (1).

L'Évangile de saint Luc insiste plutôt sur les ordres ecclésiastiques, leur établissement et leurs prérogatives : « Et quia nihil aliud Lucas inducit nisi quod est ecclesiasticum, ideo suam formam in quatuor animalibus probat esse vituli » (2). En ce qui concerne l'Évangile de saint Jean, voici ce que saint Albert dit : « Iste liber, ut diximus, ut de subjecto est de Verbo increato in se et in carne assumpta secundum sua sacramenta considerato; et sicut diximus in aliorum evangelistarum expositionibus, omnia quae inducit... ad hoc inducit ut divinitas Verbi manifestetur et sic probetur habere faciem aquilae inter alia animalia ante thronum Dei circumstantia » (3).

Cette méthode unificatrice a des inconvénients surtout à cause de certaines applications trop rigides qu'en fait parfois saint Albert, mais elle n'est pas sans avantages au point de vue doctrinal; grâce à elle, il déduit d'excellentes conclusions qui se sont transmises d'âge en âge et que les modernes proposent comme définitivement acquises.

Les « postillae » évangéliques sont des sources de première valeur pour un travail sur la médiation. Elles contiennent d'importants fragments sur la Vierge Marie, en particulier les postillae sur saint Luc. C'est surtout à l'occasion de l'Évangile de l'enfance que saint Albert laisse libre cours à sa dévotion envers la Mère du Sauveur. Même matériellement, cette partie du commentaire a une place prépondérante : 258 pages de l'édition Borgnet, plus de la moitié du nombre de pages (423) consacrées à tout le commentaire sur saint Marc. Mais c'est surtout par la richesse de la pensée et la finesse de l'exposition que cette section a une grande valeur doctrinale. De plus — c'est là un élément secondaire mais précieux quand même — sa présence donne un cachet de suavité à toute cette belle œuvre albertinienne : « Commentarius in Evangelium Sancti Lucae spirat coelestium charismatum singularem suavitatis odorem » (4).

Les *Postillae* évangéliques contiennent de nombreux et émouvants passages sur Notre-Dame. Mais ces importantes sections peuvent-elles servir à l'exposition de la pensée doctrinale de saint Albert sur la médiation mariale? Les textes qui sembleraient les plus favorables ne seraient-ils pas le plus souvent ce qu'on est convenu d'appeler

(1) Editio Hagenovensis (1505) Gerardi Harderwicensis. Ms Vat. Urbin. lat. 114, fol. 241[va]. — Le prologue qui est ici cité a été édité par J. Vosté, O. P., *Angelicum*, IX (1932), pp. 299-313. sous le titre *Prologus super Marcum Vener. D. Alb. M.*

(2) *In Luc.*, IV, 14-22; B. 22, p. 319b.

(3) *In Joan.* I, 1-2; B. 24, p. 24a.

(4) PIERRE DE PRUSSE, *B. Alberti vita*, c. 36; Anvers 1621, p. 265.

« de pieuses exagérations »? Il n'en est rien. Il y a d'évidentes hyperboles; Albert cède aux procédés reçus de son temps dans l'interprétation des textes. Mais, dans l'ensemble son commentaire reste doctrinal; et cela se comprend si l'on se souvient que saint Albert, dans ces « postillae », fait œuvre de théologien, suivant en cela la méthode d'enseignement en cours, selon laquelle l'exposé théologique se faisait à même le texte des livres sacrés (1). Bien que les *postillae* aient été retouchées et remaniées après le stage universitaire de saint Albert, elles sont demeurées de véritables traités de théologie et peuvent être utilisées sans hésitation.

L'utilisation des *postillae* évangéliques dans notre étude apparaîtra encore plus légitime, si l'on veut bien se souvenir que les déductions de saint Albert s'appuient sur le sens littéral du texte sacré. Sans doute il admet la théorie des quatre sens de préférence à celle des trois sens (2); mais dans la pratique il s'en tient presqu'uniquement au sens littéral et au sens moral : « Nos litterali simul et morali intendimus expositioni » (3). « Haec expositio communis est ad litteralem et moralem intellectum » (4).

Et encore ses préférences vont-elles toujours au sens littéral : « Unde litteralis sensus primus est et in ipso fundantur tres alii sensus spirituales » (5). « Quidam exponunt de gladio spiritus qui est verbum Dei. Sed hoc nihil est quia iste non est intellectus litteralis » (6). « Nos de divisionibus quae a littera trahi non possunt consuevimus non curare » (7).

(1) Cf. H. DENIFLE, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris?* dans *Revue thomiste*, II (1894), pp. 149-165.

(2) *In I Sent.*, dist. 1, a. 5; B. 25, p. 1988. *Prologus in XII Prophetas minores;* B. 19, p. 2. *Prologus in Matthaeum*; B. 20, p. 2. *In I P. Summ. de theol.*, tract. 1, q. 5, m. 4; B. 31, pp. 26-30.

Il est probable que saint Albert a eu une grande influence à ce point de vue sur son disciple Augustin de Dacie O. P. qui fut l'auteur (ceci a été démontré par A. VACCARI, S. J. dans *Verbum Domini*, IX (1929), p. 212; cf. *Biblica* XIII (1932), p. 261 et *Verbum Domini*, XII (1932), p. 339) des célèbres vers qui faisaient loi dans les écoles au moyen âge :

« Littera gesta docet, quid credas Allegoria,
Moralis quid agas, quid speres Anagogia ».

(3) *In Luc.*, VII, 37; B. 22, p. 500a.

(4) *In Osee*, X, 17; B. 19, p. 83b.

(5) *Summ. de theol.*, I, tract. 1, q. 5, m. 4; B. 31, p. 28b.

(6) *In Luc.*, XXII, 36; B. 23, p. 688a.

(7) *In cap. I Threnorum*; B. 18, p. 250a.

Pour toute cette question des sens scripturaires selon saint Albert, consulter les articles de J. M. VOSTÉ, O. P. : *S. Albertus M. Evangeliorum interpres*, dans *Angelicum*, IX (1932), pp. 256-261; *S. Albertus M. interpres Prophetarum*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), XXXV (1932), pp. 471-473. Voir aussi les études de A. VACCARI S. J. : *S. Alberto M. e l'esegesi medievale*, dans *Biblica*, XIII (1932), pp. 257-272 et 369-384; *S. Alberti M., Ecclesiae Doctoris,*

Cet attachement de saint Albert au sens littéral et, dans une mesure modérée, au sens moral, qui en découle naturellement, confère à ses assertions une autorité singulière. Sa théologie — celle de la médiation mariale comme les autres — bien que toute imprégnée d'affectivité ne se perd pas en fantastiques élucubrations ou en pieux sentimentalisme.

Postilla super Jeremiam.

Le P. G. Meersseman, O. P. a trouvé dans le codex 103/109 de la bibliothèque du Séminaire de Bruges un fragment d'une *postilla* de saint Albert sur Jérémie. Il en a fait l'édition dans l'Angelicum IX (1932), pp. 6-18. La partie retrouvée du commentaire porte seulement sur les versets 4-10 du chapitre premier de Jérémie. Tout invite à croire à l'authenticité (1).

La manière habituelle de saint Albert dans ses expositions de la Sainte Écriture s'y reconnaît à première lecture. Le style, les citations fréquentes de textes scripturaires parallèles à celui qui est expliqué, le procédé de divisions et de subdivisions, l'allure philosophico-théologique de plusieurs passages, la doctrine elle-même, tout rappelle les autres *postillae* authentiques. De plus l'attribution à saint Albert est ancienne : le copiste du manuscrit de Bruges (XVe siècle) fait allusion à l' « exemplar » qu'il transcrit. Le fragment en effet se termine par ces mots : « Et non erat plus in exemplari ». Il n'y a donc aucune raison sérieuse de ne pas voir dans cette *postilla* une partie des *postillae* sur Jérémie que signalent les catalogues anciens. Ptolémée de Lucques dit de saint Albert : « postillavit... prophetas majores » (2). Les catalogues de Stams, de Henri de Herford, d'Albert de Castille (Jacques de Soest) et de Pierre de Prusse nomment expressément le commentaire sur Jérémie (3).

Postilla super Isaiam.

C'est une *postilla* en majeure partie inédite. G. Meersseman, O. P. l'a découverte à la bibliothèque de Berlin (cod. lat. 809) dans un manuscrit ayant appartenu à l'ancienne collection Philipps de Londres.

de studiis biblicis merita, dans *Verbum Domini*, XII (1932), pp. 337-344; *S. Albertus M. Sacrae Scripturae interpres*, dans *Atti della settimana Albertina*, 9-14 nov. 1931, Rome, Pustet, pp. 127-152.

(1) G. Meersseman, *De S. Alb. M. postilla ined. s. Jer.*, dans *Angelicum*, IX (1932), pp. 3-20. J. Vosté, *S. Alb. M. Evang. interpres*, dans *Angelicum*, IX (1932), p. 240, note 1.

(2) C. H. Scheeben, *Les écrits...*, *Rev. thom.*, 1931, p. 279.

(3) Id., *ibid.*, p. 274, 275.

Il en a publié quelques fragments dans la revue *Divus Thomas* de Plaisance XXXVI (1933), pp. 221-247.

F. Pelster, S. J. a trouvé la même *postilla* dans le manuscrit 500 de la Bibliothèque universitaire de Leipzig. Ce dernier manuscrit semble un peu plus ancien que celui de Berlin, qui lui-même est daté de Cologne 1452. Tous deux ont les mêmes fautes. Ils dépendent visiblement d'une source commune.

L'authenticité est certaine. G. Meersseman en a donné des preuves irrécusables. Ptolémée de Lucques dit que saint Albert « postillavit prophetas majores ». Stams, Herford, de Castille et Pierre de Prusse indiquent spécialement la *postilla* sur Isaïe. Pierre de Prusse a même connu le texte qui se trouve dans le manuscrit de Berlin (1). Les deux manuscrits connus portent un explicit bien clair : « Expliciunt postillae venerabilis (Leipzig : domini) Alberti Magni super Isaiam prophetam ».

Enfin la critique interne apporte des indices favorables. La forme et le fond sont semblables, souvent identiques à de nombreux lieux parallèles d'œuvres albertiniennes. De plus l'auteur fait montre avec complaisance de vastes connaissances en ce qui concerne les sciences naturelles : dans ses œuvres saint Albert donne toujours avec plaisir les précisions techniques susceptibles d'illustrer ses explications. Le sens littéral est très étudié et presque exclusivement. Ces divers arguments permettent de conclure avec G. Meersseman : « Authenticitas albertina postillae Berolinensis nobis videtur indubia, ipsaque postilla non minoris valoris quam illae super quatuor Evangelia ».

Sermones 78 de Tempore,
Sermones 59 de Sanctis.

Ce sont des plans de sermons assez brefs. Un texte scripturaire approprié à la solennité célébrée est expliqué à l'aide d'autres passages de l'Écriture Sainte. Le tout se termine par une invitation à la prière : « Rogate ergo Dominus ut... » et la formule : « quod nobis praestare dignetur qui sine fine vivit et regnat, etc ».

Cette formule finale, des citations scripturaires plus nombreuses, l'emploi prédominant du sens spirituel caractérisent cette œuvre. Au point de vue de la présente étude, elle est de valeur inférieure aux commentaires évangéliques, aux écrits sur les Sentences et au *Mariale*. Quelques citations en ont été extraites, mais avec beaucoup de discernement et après examen du contexte.

Meersseman range ces sermons parmi les œuvres authentiques sans toutefois apporter d'arguments précis (2). Les autres critiques se

(1) Cf. G. MEERSSEMAN, *art. cité*, pp. 224-239.
(2) *Introductio...*, p. 121.

montrent également favorables à l'authenticité sans donner de raisons spéciales. Les critères internes nous ont semblé révéler un ouvrage franchement albertinien.

Summa de Theologia (1).

Elle est inachevée. Les deux parties qui nous sont parvenues traitent de Dieu un et trine, du premier principe, des anges et des autres créatures, de la formation de l'homme, de l'état d'innocence, de la chute, des péchés originel et actuel, des racines du péché. C'est une « summa pro fratribus legentibus et disputantibus qui non semper habent copiam originalium » (2). Saint Albert y a inséré un grand nombre de textes que les « frères lecteurs », dépourvus d'originaux, ne pouvaient trouver dans les gloses ou les « catenae ». Il suit généralement l'ordre des Sentences. Il y a concordance, voulue et reconnue par l'auteur entre la suite des questions dans les deux ouvrages. Seule la première partie de la Somme adopte un ordre un peu différent.

La doctrine généralement ne ressemble guère à celle des œuvres précédentes et spécialement à celle de la première Somme ou des *Scripta super Sententias*. Elle est souvent rétrograde, ce qui porterait à croire que la Somme théologique est un ancien commentaire sur les Sentences, retouché à peine et longtemps après la rédaction primitive. Seules quelques parties auraient été reprises à fond, tel le traité « De unitate intellectus » (3).

Le contenu de la Somme et les attributions manuscrites sont en faveur de l'authenticité. Plusieurs catalogues en parlent : ceux de Stams, de H. de Herford, de A. de Castille, de Louis de Valladolid, de Pierre de Prusse; de même ceux de Jean Colonna et de Ptolémée de Lucques.

Les passages intéressant la médiation mariale sont peu nombreux et doivent être invoqués avec prudence, surtout s'il est vrai que la Somme n'est le plus souvent que la reproduction d'une pensée assez primitive et rudimentaire de saint Albert.

NOTE CHRONOLOGIQUE

Il serait ici hors de propos de nous engager dans les recherches et les discussions en cours sur la chronologie des œuvres de saint Albert. On en trouvera l'état dans les études que nous venons de citer. Il nous

(1) Cf. MEERSSEMAN, *Introductio...*, pp. 111-113.
(2) *Summa de theol.*, II, tract. 18, q. 122; B. 33, p. 402b.
(3) G. MEERSSEMAN, *Introductio...*, pp. 49, 50, 101. Cf. M. M. GORCE, *Le problème des trois Sommes : Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand*, dans *Revue thomiste*, XIV (1931), pp. 293-301.

suffit de rapporter les conclusions probables auxquelles on aboutit; sans avoir les précisions désirables, elles donnent cependant satisfaction au but limité qui est le nôtre, vis-à-vis des œuvres où saint Albert a traité de la médiation de la Vierge.

Mariale	avant ou vers 1245
Tractatus de natura boni	avant ou vers 1245
Scripta super sententias	1245-1249
Postillae super Jeremiam et Isaiam	1250-1252
Compendium super Ave Maria	1262-1267
Postillae super Evangelia	1270-1277
Summa de theologia (dans son état actuel)	1276-1277

Quant au *De incarnatione*, l'un des cinq morceaux de la première Somme de saint Albert, comme nous l'avons vu, il se placerait, ainsi que l'ensemble de l'œuvre, avant la rédaction du commentaire des Sentences, donc entre 1240-1245, et plutôt au début de cette période.

[illegible] les [illegible] elles devaient [illegible] vis-à-vis des [illegible] de la médiation de la Vierge.

[illegible]

Quant au [illegible], l'un des deux [illegible] de saint [illegible], comme nous l'avons vu, [illegible] la rédaction [illegible] [illegible] entre [illegible]

[illegible]

TABLE DES NOMS PROPRES

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Superiorum permissu. *De licentia Ordinarii.*

Imprimé par les Établissements CASTERMAN, Tournai (Belgique)
Printed in Belgium.